عبد الله إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(2)

سلسلة كتب



عبد الله إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(2)

عبد الله إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(2)



المطابقة والاختلاف (2)

AL-Muṭābaqah wa al-Ikhtilāf (2)

Author: ‘Abd Allāh Ibrāhīm
Pages: 292
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 809
ISBN: 978-614-8030-74-1

تأليف: عبد الله إبراهيم
عدد الصفحات: 292
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 809
الترقيم الدولي: 978-614-8030-74-1

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

النـاشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

مدخل
حيثيّات مفهوم «المركزية الإسلامية» وإشكاليّاته

يلزم الحديث عن «المركزية الإسلامية» حديثاً موسّعاً عن مفهوم «دار الإسلام»، ثمّ كشف الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى فيها. ومن المهم أن نتحرّر من ضغط المفاهيم المشبعة بالسجالات الدينية، ولا يتحقّق ذلك إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها؛ ذلك أنّ الموجّهات الفكرية لمصطلح «دار الإسلام» تدخّلت في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار؛ لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر؛ فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة متلازمة من تلك التصوّرات الخاصة به.

مع بداية العصر الحديث راح مصطلح «العالم الإسلامي» يحلّ بالتدريج محلّ «دار الإسلام»، فتسبّب هذا في نشأة وضع إشكالي يمثله التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على «العوالم الأخرى»، فمادام هذا العالم قد غُطّي بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد، والثقافات، واللغات؟ إلى ذلك، المصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللبّ المكوّن للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لايمكن أن يُعبّأ بغير الأبعاد الثقافية. وبما أنّ

التفكير في (الأنا) يتمّ في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف. وعليه، ينبغي الحذر من استخدام هذا المصطلح؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقّة من جهة، والتعميم من جهة أخرى، وهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكّلوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

استخدم القدماء مصطلح «دار الإسلام» باعتباره نقيضاً لـ «دار الحرب». واستعمال مصطلح «العالم الإسلامي» الآن يوجب بحثاً عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطاً بالحذر في عالم تداخلت مصالحه، وعلاقاته، وأفكاره، وشعوبه، وتخلّص جزء كبير منه من سجالات القرون الوسطى التي قام نموذجها الفكري على الثنائيات الضدية: الإيمان والكفر، وإن كانت بعض أمشاج الماضي مازالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر، إذ لم تندثر الحساسيات العقائدية والثقافية بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب، ولا بين المجالات المؤمّمة من هذه العقيدة أو تلك، أو هذه الثقافة أو تلك. ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعاً بصورة كاملة لفهم جماعة عرقية، أو حقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية. فقد اتّصف بتنوّع مميّز بحسب الأعراق، والأقاليم، والثقافات.

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان يُنظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهمّ تأكيد خاصية الوحدة المتنوعة بشرياً وثقافياً فيها، ويحسن تجنب استخدام المصطلح للتعبير عن رغبة كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحدّيات دنيوية أكثر مما هي دينية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعاداً خصبة في كلّ مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالماً دنيوياً واسعاً يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر ممّا يمتثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة.

نريد من كلّ هذا تأكيد أنّ العالم كمجال ثقافي سيبقى مضماراً للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالاً عنيفة، وتنتظم في أهداف فكرية، لكنها تستعين بالمكون الثقافي-العقائدي منشّطاً في صراعها مع الآخر. مازلنا بعيدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوار. ومادام الأمر قائماً، ليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلّص نهائياً من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ «دار الإسلام» أو «العالم الإسلامي» أو«الغرب»، وحتى «دار الحرب» و«دار الكفر»؛ فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقة ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة؛ لأن المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطوّر خاصة بها.

يشير مصطلح «العالم الإسلامي» الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية، والأخلاقية، والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعُزّزت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنّه لا يهملها ولا يتقاطع معها؛ ذلك أنّ الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسّان دون أن يلغي أيّ منهما الآخر، وهذا الأمر هو الذي أظهر إلى الوجود إسلاماً متعدّد الأبعاد، يتمّ تلقيه وإنتاجه والتفكير فيه طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكنّ الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة انتظم في نسق شامل، ضمّ تلك التصورات، وهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر فرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة.

وينبغي أن نؤكد أنّ كلّ مركزية ثقافية أو عرقية أو دينية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاصّ لماضٍ يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة،

فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرات توافق تلك التطلّعات. ويمور التاريخ الإنساني بذاكرات مختلقة، أو فيها كثير من عناصر الاختلاق، ويعود ذلك إلى الرغبة شبه المَرَضيّة عند كثير من الأمم في الانتساب إلى ماضٍ عريق، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات، والأدوار الكبرى، ويضخ هذا التوتر رغبات متوسّعة تريد استخدام الماضي استخداماً متحيّزاً لخدمة الحاضر، بما يضفي على الأنا سموّاً ورفعة، وعلى الآخر خفضاً ودونيّة.

تترسّخ المركزيات نتيجة الأخذ بمرويات تكرارية تكتسب مضامينها وضعاً شرعياً، وبما أن تلك المرويّات توجه أفكار الرحّالة، والمؤرّخين، والجغرافيين، والفقهاء، وكلّ مَنْ يسهم في صوغ الصور الذهنية للآخر، فمن المنتظر الحصول على سلسلة من الأحكام غير المنصفة بحق الأمم خارج دار الإسلام، وذلك يُظهر أنّ المخيال الإسلامي المعبّر رمزيّاً عن تصورات المسلمين للعالم، أنتج صوراً منتقصة للآخر لكونه صدر عن رؤية دينية في تفسيره للظواهر البشرية والطبيعية؛ فالعالم خارج دار الإسلام، كما قامت المرويات بتمثيله، غُفل ومبهم وبعيد عن الحق، في انتظار عقيدة صحيحة تنقذه من ضلاله. وقد تراكم سرد غزير حول معظم الأمم خارج دار الإسلام، قام بمعظمه على الاستغراق المتواصل بمرويّات متشابكة امتزج فيها الخيال بالواقع.

ومعلوم أنّ دار الإسلام كانت تشكّل قلب العالم في القارات الثلاث القديمة، قبل الكشوفات الجغرافية في العصر الحديث، وعلى الحواشي المحيطة بهذه الدار ظهرت الممالك الكافرة، تترقّب أن يصل إليها نور الحقيقة السماوية. وفي ضوء ذلك قامت المرويات بتمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة أخذت شكلين متعارضين: ففيما يخص الذات أنتج التمثيل «ذاتاً» نقيّة وحيويّة ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ جملة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كلّ الأفعال الخاصّة

بها. وفيما يخصّ الآخر أنتج التمثيل «آخر» يشوبه التوتر والالتباس والانفعال والخمول والكسل، وذهب بالنسبة إلى الجماعات النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفها بالضلال، والتوحش، والبهيمية، فأقصى عنها المعاني الأخلاقية المقبولة، وحمّلها بقيم دنيوية صيغت لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية، فاصطنع التمثيل السرديّ بذلك تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في إنقاذ الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله ووحشيته وإدراجه في عالم الحق.

لم تنقطع المرويّات السردية الشائعة في دار الإسلام، وفي مقدمتها آداب الارتحال، عن مرجعيّاتها الثقافية، فهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما اشتبكت مع تلك المرجعيّات في نوع من التمثيل الكثيف الذي تداخلت فيه أحكام القيمة، بالمواقف الثقافية. وقد كرّست هذه الآلية اعتصاماً بالذات، وتحصّناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاءً للآخر، وتشويهاً لحالته الإنسانية، وذلك من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام. والتمركز نمط من التخيّل المترفّع الذي يحبس نفسه ضمن رؤية مقررة سلفاً، فلا يقارب الأشياء إلّا عبرها، ويوظّف المعطيات كافة من أجل تأكيد صحّة فرضيّاته. ويحتاج هذا النمط من التخيّل اللاهوتي إلى نقد متحرّر من أية مرجعيّة ثابتة، سواء كانت عرقية أم دينية أو ثقافية، فالمرجعيّة التي يمكن اعتبارها الموجّه لعملية النقد هي الممارسة التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا الضرب من التخيل القائم على الرغبة.

وكانت صورة الآخر الدونيّة مثار قبول واحتفاء، في كثير من الأحيان، لدى كثير من المؤرخين والجغرافيين والفقهاء والأدباء، ولم يجرِ، في حدود علمنا، نقد معمّق لها. ولم يكن الأمر مقتصراً على المرويّات الكبرى في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى (مفهوم تختلف حدوده الزمنية بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وسوف نستخدمه في الكتاب آخذين في الحسبان

المرونة الافتراضية لبداياته ونهاياته، ولاسيما الثقافة الإسلامية) كرّست ثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها نظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة ساكنة، وكان الإحساس بالتغيّر محدوداً، وثمّة ثقة كاملة بضرورة إخضاع الجميع لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية.

كان النموذج اللاهوتي مهيمناً خلال القرون الوسطى، وقد تغلغل في تضاعيف التخيلات العامّة، وتوارى في طيّاتها، واستبطن التصورات الجماعية، فتحكّم في توجيه المواقف تجاه الآخر، ثمّ ركد مطموراً تحت أكداس المرويّات والمدوّنات، فحجبَ، ولمدة طويلة، إمكانية البحث في أمر تعديلها بما يناسب الرؤية التاريخية التي تُدرج كلّ شيء في سياق متحوّل ومتغيّر. وذلك يفرض إعادة النظر في كثير ممّا عُدَّ من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر لكشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثمّ طرح رؤية نقدية تتعرض للإشكالية الملتبسة، إشكالية «الأنا» و«الآخر» ليس بوصفها مسألة تاريخية انقضى عصرها، وانتفت أهميتها، وتلاشى تأثيرها، إنما باعتبارها ممارسة نقدية تروم عِتْق الذات من أوهام التمركز حول الذات، وهوس التفوّق، والأفضلية المفترضة، وذلك بنقدها من أصولها، وتحريرها من تخيلاتها، وفكّ الالتباس القائم على علاقة غير سليمة مع الآخر.

كشفت المرويّات الكبرى أنّ الأصول الدينية حدّدت مسار الأفكار، ورسمت المواقف، وركّبت التصورات، وصاغت المنظورات، تجاه العالم خارج دار الإسلام، والبحث في الصور الجاهزة التي شكّلها المخيال العربي-الإسلامي للأمم الأخرى ليس موضوعاً أغلق عليه سِجلّ الماضي، إنما هو قضية مفتوحة تتصاعد دلالاتها بفعل الظروف المعاصرة، ويجري استخدامها لإعادة التوازن، إذ يُدفع بالماضي ليكون جزءاً من رهانات الحاضر.

إنّ إعادة قراءة المرويّات القديمة، في ضوء هذه الحاجات المتصاعدة، تسهم في كبح صراعات الهوية، وتعديل مسارها، بل واقتراح التفاعل فيما

بينها، لأنها تبطل مفعول المرويّات العائمة على ثقافة الكراهية، والمغذّية لها، فالأمم تتساجل فيما بينها، أيضاً، عبر الصور التي تشكلها بوساطة السرود لغيرها. وقوامها نسيج متشابك من التصورات والتخيلات، وغالباً ما تحمل كل ذلك مدوّنات تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. وفي هذه السرود ذخائر من مواقف الإدانة، وأحكام القيمة، والمصادرات، والاختزالات، وتعوم على ثنائية الخير والشر، وهي ثنائية راسخة في الفكر القديم.

إن استنطاق المرويّات هو استنطاق لذاكرة تحوم فيها شكوك مبهمة في قيمة الآخرين، وارتياب بهم، ونقدها هو محاولة لوقف استخدامها الإيديولوجي في نزاعات معاصرة. ولم يكن تشويه الآخر قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكناً وقف ذلك إلا استناداً إلى رؤية نقدية تجلي ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين وتفضح عيوبه وتزيلها. وكشف صورة الآخر في أعين المسلمين، كما مثلته المرويات الكبرى، يُراد منه تفريغ الأوهام المستبدّة بهم، وتأكيد أن النظر النقدي إلى الماضي، ونقد مسلّماته المترسّبة في الأذهان، يسهم في منع انخراط الفكر القديم في عمل يؤدي إلى تعميق سوء التفاهم بين الجماعات الكبرى في العالم الحديث، فهو يردّه عن إفساد العلاقات الإنسانية القائمة على التفاعل والتوافق والتسامح.

نُدرج المرويّات الكبرى ضمن «السرد الثقافي»؛ لأنّها تطوي في تضاعيفها ضروباً متنوعة من التمثيلات التاريخية والجغرافية والدينية والاجتماعية، وقد انبثق كلّ ذلك المزيج السردي من خضم ثقافة جماعية، وتغذّى بمرجعيّات دينية، فتناوبت فيه صيغ الإخبار والوصف والحكم، فرسم، في المخيال العربي-الإسلامي، هويات الأمم الأخرى، بخَليطٍ من الوقائع والتخيلات، واختص بتمثيل سرديّ موسّع لمعظم أرجاء العالم القديم. ولطالما أسهمت تلك المرويّات في اختزال صور كثير من الأمم

الأخرى إلى كتل صماء على خلفية النزاعات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين الأنساق الثقافية، فأهل دار الحرب وضعوا في تعارض مفترض مع أهل دار الإسلام، وهو تعارض كرّسته الرؤية اللاهوتية للتاريخ والواقع، وطبقاً لتلك الرؤية انقسم العالم إلى عالمين متضادين: دار الإسلام حيث صهرت القيمُ الإسلامية جوهرَ الجماعة المؤمنة بها، وصاغت رؤيتها لنفسها ولغيرها، ودار الحرب التي افتُرض أنّها تعيش فوضى بدائية واضطراباً دائماً، وقد التبست طقوسها الوثنية بتقاليدها الاجتماعية، وتخيلاتها بعقائدها، فأصبحت الحاجة ملحّة لإزالة الجهل المخيم فيها، وتصحيح الأخطاء التي ورثتها عن الأمم الغابرة، وتشبّعت بها، وتوهمتها حقائق كاملة.

يصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلةً بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجّه الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغبوية تتأدّى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامناً في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكّن الحضارات الحديثة من التخلّص منه بصورة تامة؛ إذ مازال فاعلاً في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أنّ العصر الحديث لم يفلح في التخلّص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية.

ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين الجماعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنّها بذرت خلافاً جديداً تمثّله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم

التناقضية-السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث بصورة إشكاليات الهوية، والخصوصية، والأصالة.

وينبغي تأكيد أمر يكاد يصبح قانوناً ثقافياً، وهو أنّ البطانة الشعورية-العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها. أقول إنّ تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها وقيمها وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنّها قابلة للانبعاث مجدداً في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحّاً حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها، وأخلاقياتها، وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملحّ بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشاً، وعلى عتبة تحولات كبيرة إمّا بسبب مخاضات تغيير داخلي وإما بفعل مؤثرات خارجية.

تعيش «المجتمعات الإسلامية» ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح في فك الاشتباك بينهما على أسس عقلية واضحة؛ فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعالٍ يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أمّا القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث بفعل المؤثر الغربي. وهكذا اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

لم تستطع تلك المجتمعات أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراجها في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم يستطع كثير منها، في الوقت نفسه، هضم كشوفات العصر الحديث في كلّ ما يتّصل بالحياة الحديثة، وشروط الانخراط والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى، لم تتمكّن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، وتعذّر على بعضها التكيّف مع الحضارة الحديثة المنبثقة من الغرب. وعلى هذا، انشطرت بين قيم متعالية موروثة وقيم واقعية مستعارة، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية كقضية إشكالية متداخلة الأوجه.

فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيّق له يُعنَى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كلّ شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقاً لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج إيديولوجيا استعلائية متعصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخّرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء الآخر، فحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتّصف بها كنسق ثقافي يقرّ بالتنوع والاجتهاد.

ليس من السهل استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنّما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخّرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي،

والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية والثقافية، كلّ هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات التي تكاد تختلف عمّا كان شائعاً إبّان تلك الحقبة التي يُفترض أنّ النموذج المطلوب ظهر فيها. وليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقلّ أهمية، وهي أنّه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بدّ من كفاءة وتنوّع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس.

وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أيّ نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار أوجه الحاضر، واحتمالات المستقبل، ويتجدّد بتجدّدهما، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين المعياري المستعار من حقبة تاريخية معينة مهما كانت أهميتها، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام، ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتّكئ على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه نموذجاً مفتوحاً يُثرَى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنّه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء تجربة الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، فيتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أنّ النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، فاشتقّ من الحالة التاريخية للغرب، وتكمن كفاءته في أنّه زبدة ذلك الواقع، كونه متّصلاً به اتصال الجنين بالرحم، وقد تطوّر استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكلّ الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه

الأساسية مبنيّة وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية، وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه. والحال هذه، يتّصل كثيرٌ من التوتّرات القائمة في العالم بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينيّاً مستدعى من الماضي أم نموذجاً دنيوياً مستعاراً من الآخر، فالواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التعارض مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها.

وفي سياق تحليل أسس المركزية الإسلامية، وكشف نزعات التمركز في صلبها، لا يمكن تجاوز المحددات الثقافية التي تؤدّي أدواراً حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيراً ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر أنّه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل وتحرّم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعاً في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كلّ الصراعات عبر التاريخ.

ومادمنا نهدف إلى تمهيد الطريق للحديث المفصّل عن صورة الآخر في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى وعلاقتها بالمركزية الإسلامية، ثمّ انبعاث أطراف من تلك الصورة في عصرنا، بما يجعل علاقتنا بالآخر جزءاً من مشكلة معاصرة تحتاج إلى تحليل ونقد، فليس من السهل تخطّي موضوع الحداثة كنزعة فكرية موجِّهة للأنساق الثقافية والقيمية، خلخلت الحداثة النظام التقليدي للقيم، وبه استبدلت نظاماً مغايراً يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشراكة، ودشّنت لمؤسسات المجتمع المدني وحرية الرأي والاعتقاد.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية، على مفارقة لا يمكن تخطّيها بأيّ شكل من الأشكال؛ لأنها متصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أنّ كثيراً من المجتمعات الإسلامية لم يقترب إلى مخاض الحداثة، ولم يطوّر مفهوماً خاصاً بحداثته؛ فتلك المجتمعات لم تراكم معرفة عقلية-نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة، الحداثة كمشروع لتغير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقاً إقطاعياً-أبوياً يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي والطبقي والجنسي والمذهبي. ومازال مفهوم الحريم شديد السطوة في قطّاعات واسعة من هذه المجتمعات الأبوية في ثقافتها وعلاقاتها، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، والتمايز بين المرأة والرجل يخضع لمفهوم الجُنوسة. تقوم الحداثة الاجتماعية بتفكيك العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروباً مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب، فتضع الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية والعقائدية والمذهبية والقبلية والجنسية، التي تحول دون التواصل والتفاعل.

يمكن وصف معظم المجتمعات الإسلامية بأنّها «مجتمعات تأثيمية»؛ أي أنّها محكومة بنسق متماثل من القيم الثابتة أو شبه الثابتة، وتستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، وتتحكّم فيها روابط دينية أو عرقية أو عشائرية أو مذهبية، ولم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسّره على أنّه تمسك بالأصالة، وهي مجتمعات أبوية يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة، ولم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات بين أفرادها، وتخشى التغيير في بنيتها

الاجتماعية، وتَعدّه مهدداً لقيمها الخاصة، وتؤثّم أفرادها حينما يقدِّمون أفكاراً جديدة، ويتطلّعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكلّ جديد عندها نوع من الإثم، وكلّ ابتكار فيه نوع من المروق.

اعتصمت المجتمعات الإسلامية بهوية ثقافية لا تريد التحوّل، ولا تقرّ به، ولم تتعرّف عليه بعد، ولاذت بتفسير ضيق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، وراحت تقدّس سرداً خيالياً عن نفسها وماضيها وتَعدّه صائباً بإطلاق، وتسكت عن كلّ ضروب الاختلاف في تاريخها، وتعدّه خروجاً على الطريق القويم. وبالإجمال هي المجتمعات التي لم تتمكّن بعدُ من التمييز بين الظاهرة الدينية من جهة، والشروح والتفاسير والتأويلات التي دارت حولها، فتوهّمت بأنّ تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسيّة عليها، وصارت تفكّر فيها وتتصرّف في ضوئها، وتحتكم إليها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان، وأنتجت تصورات ضيقة عن مفهوم الحرية والمشاركة، فعدتهما ممارستين ينبغي أن تمتثلا لشروط النسق الثقافي السائد، وأن تتمّا في ولاء كامل لشروط البنية الثقافية القائمة، فمفهوم الحرية ليس مشروطاً بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة والتغيير، إنما هو مقيّد بالولاء والطاعة، وكلّ خروج على مبدأ الطاعة والامتثال للنسق الثقافي السائد، يعدّ ضلالة، لا يهدف إلى الاصطلاح إنما التخريب؛ لأنّ المرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأشياء وأهميتها وجدواها مشتقة من تصوّرات منكفئة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير مخصوص للماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ وليس على ثقافة الفكر.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكلّ ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيئة في طياته. وبمواجهة عناد أخذ طابعاً مصيرياً، ينبغي

التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكوناً عاماً ومشتركاً، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وأنّ التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحداً بالتفرّد المطلق في الزمان والمكان.

إنّ الحديث عن المركزية الإسلامية خلال القرون الوسطى له صلة كبيرة بحاضرنا بدرجة لا تقلّ أهمية عن اتصاله بماضينا، فهذه القضية معاصرة من ناحية كونها ترتهن بنوع التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية، وهذا هو سبب الانطلاق من الحاضر باتجاه الماضي، من الحاضر حيث تتضارب المفاهيم والقيم والأنساق الثقافية، وتعيد العولمة تصنيف المجتمعات مجدّداً في ضوء معايير مختلفة، وتتأسس مواقف واضحة لاستخدام صور الآخر في المنازعات الثقافية، إلى الماضي، حيث تبلورت فيه صورة الآخر. وكلّ هذا يوجب كشف طبيعة المركزية الإسلامية، والظروف التاريخية التي أسهمت في صوغها، والعناصر الأساسية التي تفاعلت معاً في سياق ثقافي من أجل هيمنتها خلال القرون الوسطى، ثمّ الكيفية التي تأدّت من خلالها صورة الآخر، وموقعه في أعين المسلمين.

يطمح هذا الكتاب إلى عرض رواية المسلمين عن الآخر، خلال القرون الوسطى، ويحرص على كشف الموقف المنهجي الذي شكّل خلفية لعرض تلك الرواية، ويقوم التحليل النقدي فيه على تصوّر يرى أنّ المركزيات الكبرى تصاغ استناداً إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويّات الثقافية (الدينية، والأدبية، والتاريخية، والجغرافية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونيّة الأبدية؛ فالنظر إلى المركزيات في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويّات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية. وتتطلّع هذه النظرة إلى المركزيات لإعادة الاعتبار إلى المرويّات الثقافية التي تتوارى أحياناً وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج، فتأخذ شكل تحليلات

موضوعية، وتتجرّد غالباً عن ذلك فتكون مرويّات وأخباراً، فيما تخفي درجات من التمثيل السرديّ الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصّة بالأنا والآخر.



الفصل الأول

انبثاق المرويّات الإسلامية عن العالم

1- تخوم مبهمة:

ظهر الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب في أدبيات الفقه الإسلامي خلال القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وما لبث أن انخرط في ذلك المؤرخون، والأدباء، والجغرافيون، والرحّالة، خلال القرون اللاحقة، فتوسّع الجدل حول ذلك، وأصبح موضوعاً عامّاً؛ إذ انشطر العالم، بحسب تصور المسلمين، إلى قسمين: دار الإسلام التي شملت الفضاء الثقافي للجماعة الإسلامية بغض النظر عن أعراقها وأقاليمها، ومعها الفئات من أصحاب الديانات الأخرى التي رضخت لسيادتها، أو قبلت بها. ثمّ دار الحرب، وشملت سائر الأمم الأخرى غير الخاضعة لسيطرة المسلمين، ونظر إليها بإطلاق على أنّها دار كفر، فجرى بذلك تفريق عامّ بينهما.

ضمّت دار الإسلام المؤمنين به معتقداً، ثمّ أهل الكتاب ممّن آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، ولهم حقّ الحماية في الداخل، وحقّ الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. وعُدّ أهل دار الإسلام بأجمعهم رعايا الخليفة. وكانت دار الحرب هي الهدف الذي سعى الشرع الإسلامي إلى ضمّه لدار الإسلام، ومن واجب كلّ حاكم مسلم أن يعمل على إخضاع دار الحرب

لسيادة المسلمين عندما تتوافر القوة الضرورية لذلك. وعدّ أهل دار الحرب أقواماً على سجيتهم الأولى البدائية[1].

لم يُنظر إلى أهل دار الحرب على أنّهم مساوون لأهل دار الإسلام، فثمّة نقص في تأهيلهم القيمي والأخلاقي والإنساني، بسبب غياب المعتقد الصحيح الناظم للعلاقات فيما بينهم، إلى ذلك تنقصهم «الكفاءة الشرعية»؛ لكونهم يعيشون فوضى دنيوية لم تتدخّل بعدُ الإرادة الإلهية في ترتيبها. فهم بحاجة إلى تأهيل روحي يرتقي بهم إلى الرتبة السامية التي تحقّقت للإنسان في ظلّ العقيدة الإسلامية. وسرعان ما استقرّت معايير ثقافية ثبّتت نوع التفاضل بين هاتين الدارين، فوقع إعلاء لشأن دار الإسلام وأهلها، وانتقاص لحال دار الحرب وأهلها الذين أُنكر عليهم التدبير الدقيق في شؤون دنياهم وآخرتهم، ولم يعتدّ بما لديهم من عقائد وطقوس.

نشب خلاف ثانوي بين الفقهاء المسلمين حول هذا التقسيم للعالم، فقد قبلته الأغلبية أمراً واقعاً، لكنّ فقهاء المذهب الشافعي افترضوا وجود عالم آخر هو دار الصلح، أو دار العهد، وطبقًا لهؤلاء، اعترف الإسلام بالجماعات غير الإسلامية التي أبرمت صلحاً مع المسلمين على أن تدفع الجزية، لكنّ فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهذا، وما اعترفوا أبداً بالصلح، وحجّتهم أنه متى عقدت أية جماعة معاهدة سلام، ودفعت الجزية؛ فإنّها تصبح بذلك ضمن دار الإسلام، وينبغي على المسلمين أن يضمنوا لها الحماية. ولم ترتهن دار الإسلام لمعنى جغرافي محدّد؛ إذ كانت تتوسّع وتنحسر وفق درجة حرارة البعد الثقافي للإسلام كمنظومة ثقافية توجهها رؤية دينية لتفسير العالم. وحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وجرى تهميش العوامل العرقية والجغرافية. ولم تكن دار الإسلام، في أي وقت من

(1) خدوري، مجيد، القانون الإسلامي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1975م، ص22.

الأوقات، أرضاً تحتكر السيطرة عليها سلطة واحدة. وثمة تعارض شبه ثابت بين المفهومين السياسي والثقافي لدار الإسلام.

كانت دار الإسلام، من ناحية نظرية، في حالة نزاع مع دار الحرب؛ لأنّ الهدف الأخير للإسلام هو أن يكون العالم بأسره مسلماً، وإذا أفلح المسلمون في ذلك، فإنّ حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحلّ محلّ كلّ تدبير سلمي آخر، وتصبح الشعوب غير المسلمة إمّا جزءاً من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقليات دينية معترف بها، أو كوحدات ذات استقلال ذاتي تربطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظّم العلاقات بينهما(1).

طبقاً لهذا التصور أوجد الفكر السياسي الإسلامي دولة بمقتضى عقد مقدّس قائم على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع، ولا بين الدولة والدين(2). فالشريعة، كما يقول شاخت: هي نموذج للقانون الديني(3). والخليفة هو الشخص الأعلى المسؤول عن حماية الشريعة، ثم إن مسؤوليته لا تقتصر على صون حدود دار الإسلام، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعله كله معتنقاً للإسلام؛ فالله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمّة الله، وممتلكاتها مال الله، بما في ذلك الغنائم، وأعداؤها هم أيضاً أعداء الله(4).

وضع ابن فضل الله العمري لدار الإسلام تخوماً مبهمة أخذت بالحسبان العقائد أكثر من أيّ شيء آخر، فقال: «ممالك الإسلام واقعة، بحمد الله، في أحسن المعمور شرقاً وغرباً وجنوباً وَشمالاً؛ لأنّها لا تنتهي إلى غاية

(1) المرجع نفسه، ص23.
(2) شاخت، الفكر السياسي عند المسلمين، انظر كتاب «تراث الإسلام»، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، عالم المعرفة، الكويت، 1978م، ق3، ص33.
(3) شاخت، الشريعة الإسلامية، (م.ن)، ص9.
(4) لويس، برنارد، السياسة والحرب، انظر كتاب: «تراث الإسلام»، ترجمة محمد زهير السمهوري، عالم المعرفة، الكويت، 1978م، ق1، ص233 و235.

الحَرارَة المفرطة، ولا إلى غاية البَرد المفرط، إلا فيما قلّ، ولا يخرجُ عن حدّ المُستَطاب... فغاية معمور الجنوب مساكن السودان من عُبَّاد النيران والأصنام، بما تغلغل من جزاير الهند وأطرافه، والنصارى بأطراف الحبشة، وعُبَّاد الحيَّات، والهمج في سودان المغرب جنوب غانة. وغاية معمور الشمال من النصارى والهمج ببلاد الصقلب، في شماليها أحد قسمي إيران المسمّاة ببلاد القبجاق، وما من سَمت ذلك الخط من القسطنطينية، وما وراءها إلى جليقية والأرض الكبيرة وجزاير البحر الرومي. وغاية معمور الشرق من عُبَّاد النيران والأصنام بثالث أقسام توران من بلاد الصين إلى المحيط، وأمّا الغرب فانتهى فيه الإسلام إلى البحر المحيط»[1].

أفصحت دار الإسلام بنفسها عن قيمتها وأهميتها، فهي في أحسن المعمور من الأرض، فمن الجنوب والشرق عبّاد النيران والأصنام، ومن الشمال الهمج، ومن الغرب محيط الظلمات، وبهذا نُظر إلى الشعوب خارج دار الإسلام على أنها قبائل ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، وينبغي أن يبسط الإسلام قيمه في ربوعها لترتقي إلى مستوى الأهلية البشرية الحقيقية. وعلى هذا هناك حرب معلنة أو مضمرة بين دار الإسلام ودار الحرب، لا تنتهي إلّا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام، بين الدارين، غير ممكن شرعاً؛ لأنّه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، وهدى وضلالة، وإيمان وكفر. ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها إلى الأبد، فهي مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكناً وضروريّاً[2]. وشمل هذا كلّ الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنيت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى.

تشكّلت نظرة المسلمين إلى الآخر في دار الحرب على أسس دينية،

---

(1) العمري، ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، القاهرة، ص2.

(2) المصدر نفسه، ص255

فالدين هو المانح النهائي للمعاني والقيم وللبشر أيضاً. وعلى ذلك، يفترض البحث عن ملامح الآخر العودةَ إلى النصّ المرجعيّ الأول، إلى القرآن الذي جهّز النظر بعناصر الإدراك والوعي، وطعّم المتخيّل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز. وما دام الإسلام يحمل تصوّراً للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفاً للكلام الرباني، وتعبيراً عن تجلّيات المقدّس، فهو يشكل مصدراً للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة الإسلامية[1]. وعلى أساس هذه القاعدة جرى دفع الآخرين غير المؤمنين به خارج مجال الاهتمام والتقدير، واكتفى المسلمون بجعلهم موضوعاً لجهادهم، فبه يمكن أن يدرجوا في مسالك الحق.

أخفق المسلمون في الحفاظ على وحدة دار الإسلام؛ إذ سرعان ما تفكّكت أواصرها من الداخل، وانحلّت الروابط الرمزية التي تصل أطرافها، وظهرت مراكز سياسية ادّعت كل منها احتكار الإسلام الحقيقي، وتصارعت تحت ستار امتلاك الشريعة بصورتها الصحيحة، وقُسِّمت دار الإسلام سياسيّاً، وإن ظلّت موحدة عقائديّاً، ولهذا كانت دار الإسلام ذات طابع ثقافي أكثر ممّا هو سياسي، ومع الزمن تمّ قبول الجوار المغاير كأمر واقع لا بدَّ منه، فما دام التنوع قُبل داخل دار الإسلام، فقد امتد ليشمل العالم كله.

لم تتثبّت حدود جغرافية لدار الإسلام، ولم يجرِ طوال القرون الوسطى، في أيّ مكان من العالم، الاتفاق النهائي على حدود ثابتة ومعترف بها بصورة كاملة. والقول بحدود شرعية فكرة تمخضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوربية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة قوية أمر سيادة الدول الضعيفة المتاخمة لها بعين الجدّ، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على مجموعة القوى التي تنازعت فيما

(1) أفاية، نور الدين، الغرب والمتخيّل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م، ص288-289.

بينها ضمن دار الإسلام، أو مع الدول والإمبراطوريات المصاقبة لها، وذلك يفسر ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، فرضه التنازع بينهما، وشكل داراً ثالثة هي (دار العهد)، أو (دار الصلح).

وكانت دار العهد مزدوجة الولاء، ومخترقة من إحدى القوتين المجاورتين لها، وفي كثير من الأحيان قامت بدور التخوم الفاصلة بينهما عند غياب المعالم الطبيعية المانعة لتقدّم هذا الطرف أو ذاك، إلى ذلك كانت دار العهد سهلة الاختراق، فنسيجها الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من دار الإسلام، ودار الحرب، وهي في حال زحزحة دائمة، لا تعرف الثبات، وكثيراً ما كان يتوارى وجودها، فلا يحامي عنها أحد.

ومنذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، كانت العلاقة بين المجال السياسي والمجال الثقافي في «دار الإسلام» عكسية؛ فكلما تراجعت السيطرة السياسية، تقدمت الهيمنة الثقافية، إذ حالت التنازعات الداخلية، في دار الإسلام، دون القدرة على إبقاء قوة دفاعية فاعلة على تخومها تؤمِّنها بشكل دائم، فامتصت المنازعات القوة المطلوبة، وظلت حدود دار الإسلام غير ثابتة، تتحكّم فيها القوة التي تنبثق هنا أو هناك، بسبب سلطان طموح، أو إمارة قوية، ثم يعيدها الضعف إلى سابق عهدها، ولكن المسلمين المجاورين لدار الحرب مِمّن تلاعبت بهم رهانات القوة والظفر، فألحقوا مرة بدار الإسلام، وأخرى بدار العهد، وثالثة بدار الحرب، نجحوا، على نحو منقطع النظير، في تشكيل هويتهم الثقافية الإسلامية كائناً ما كان وجودهم داخل هذه الدار أو تلك، وكائنةً ما كانت قراءتهم للإسلام.

كانت الحدود السياسية لدار الإسلام تتغير، ولكن الحدود الثقافية-الدينية ظلت شبه ثابتة، إن لم نقل إنها كانت تتوسع (ظهر هذا في جنوب آسيا، ووسط أفريقيا، حيث تمدّدت دار الإسلام بوسائل غير عسكرية في كثير من الأحيان)، ومع التراجع المطّرد للحدود السياسة، نشأ وضع جديد في ظل هذا التوتر المستمر؛ فظهرت إمارات غير خاضعة للمركز التقليدي السياسي

لدار الإسلام، وكانت تمثله بغداد، لكنها تدين بالعقيدة نفسها. والحال هذه، أدّت الكيانات السياسية في أطراف دار الإسلام الدور الرئيس في ترسيخ مفهوم التنوع الخلاق للإسلام الذي لا يتعارض مع وحدته العامّة. وعلى هذا، لم تكن دار الإسلام كتلة ثقافية متطابقة التصورات تماماً، ومتماثلة التفسيرات على نحو مطلق، إنما اتصفت بالتعدد الذي رسم خصباً ثقافيًا لا يجوز إنكاره. كان الإسلام يمثل هوية ثقافية أكثر منه كيانًا سياسيًّا ناظمًا للجماعة الإسلامية.

2- تضارب في أنظمة القيم:

فرضت المفاهيم الدينية تبايناً في التصورات، وفي التخيلات، وظهر كلّ ذلك في المرويّات الكبرى التي مثلتها الآداب والتواريخ والمذاهب، فأدّت إلى تركيب صور إكراهية للآخر، بسبب تباين أنظمة القيم، فالآخر، بالدرجة الأولى، هو المختلف في عقيدته الدينية. واستمدّ التصور الشائع عن الذات والآخر حيويته من المركزية الدينية؛ أي من تلك البؤرة التي كانت تنبثق منها قيم الحق المطلق إلى الأبد. وبما أنّ التصور الديني عدّ الله مصدراً لقيم الحق، وأنّ الحق قد حلّ في دار الإسلام، ولم يَحلّ في دار الحرب، فقيم دار الإسلام هي الصائبة. أمّا قيم دار الحرب فمحقّرة، ومدنّسة، ويلزم تطهير أهلها من النجاسة الوثنية، أو تخليصهم من الضلال الذي يرتعون فيه نتيجة جهلهم الإسلام.

وفي عصر تصدّر فيه الشعور الديني أيَّ شعور آخر، لا مكان للمصالحة بين القيم والأخلاقيات المتباينة، فلكي يظلّ الشعور بتفوق قيم دار الإسلام حيّاً، ومتّقداً، لا بُدَّ من تفريق يقوم على ثنائية الحق والباطل بين قيمـ(نا) وقيمـ(هم). وصاغت هذه الثنائية وعيَ ولاوعيَ الجماعة الإسلامية، وجعلتها تبني تخيلاتها ومواقفها وأحكامها واختياراتها على أساس فكرة التراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات، وخفض قيمة الآخر، فجرى تخطّي الإنسان بوصفه كينونة بشرية مستقلة، وصار التركيز عليه بوصفه مستودعاً

للقيم الدينية، فأهميّته لا تتحدّد من كونه بشراً، إنّما في اعتناقه ضرباً من القيم دون غيره.

وتحوّل سلّم القيم، الذي صاغه المسلمون، إلى جزء مكمّل من العقيدة، بحسب الفهم الشائع لها، وتدخّل في تركيب صور مشوّهة للآخر في المرويّات الكبرى، وشمل ذلك القيم الشائعة لديه، وامتدّ فخصّ حامل تلك القيم. هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنيّاً، وجسديّاً، وعقائديّاً، ففضلاً عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبهيمية تذبذب الآخر بين تصغير شوّش إنسانيته، وعتّم عليها، كما هو الأمر بالنسبة إلى الأقوام الساكنة في أقصى الشمال؛ حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود إلى حدّ المبالغة، كما هو الأمر في حالة الزنوج والصقالبة. وقد غزت هذه التصورات الآدابَ الجغرافية، وفي مقدمتها سرديّات الارتحال.

وما لبث أن تدخّل اللاهوت فأعاد صوغ القيم الدينية صوغاً اتصف بالثبات والديمومة، وأصبح الفهم الديني للحياة يقوم بمراجعات دقيقة كي لا يخرم الزمنُ ثباتَ القيم، فتُصابَ بالفساد بسبب التحوّل، فالقيم الدينية بمظهرها اللاهوتي تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول، والثبات؛ لأنها قيم مكانية، وليست زمانية. فهي لا تقرّ بالتغيير، ولا تقبل به. إنها ساكنة، ودائمة الصحة، وتلزم المرء أن يتكيّف معها، بدل أن تتكيف هي معه تبعاً للسياقات الاجتماعية والتاريخية التي يعيش فيها، فيظلّ في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمتثل لها، لكونها المركز المشعّ الدائم، وهو يدور في فلكها. قربه أو بعده عنها هو الذي يحدّد أهميته. وما دامت القيم الدينية هي التي تحدّد أهمية الإنسان، فمن الطبيعي أن تجرّد قواها لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب، ينبغي نشرها في أرجاء العالم كافة، وقد يُتبنّى العنف وسيلة لتحقيق ذلك. أصبحت القيم جوهراً، وصار الإنسان عرضاً.

تُستمد القيم من المجتمع، الذي شكّله الإسلام، وهي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المجتمعات الأخرى أن تسلكه، وذلك

سيفضي -لا محالة- إلى وجود نقيض يسوّغ صيانة القيم من جهة، ويعمل على نشرها لتشمل العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصّي القرآني تمثل الثنائيات الضدّية دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين، وامتد تأثير ذلك إلى المرويّات الكبرى في الثقافة الإسلامية. ثمّة تعارض دائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر.

لا يمكن أن يظل الصراع منحبساً في المصحف. واستناداً إلى مركزية كلام الله، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غرار العالم النصي القرآني، فالمجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي. وفي النهاية لا بدَّ من ظفر، فأهل الشرّ من الكفار والمشركين والمنافقين وغير المؤمنين يتآكلون؛ لأنهم تمسّكوا بالباطل، وانتحَوا ركن الضلال، وأشاحوا بوجوههم عن الحق المطلق، وسيكون النصر للمؤمنين بالله، ممن تشبّثوا بدينه، وبقيمه السامية؛ فأنيطت بهم مهمة خالدة، وعهد إليهم بدور نادر: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض بكاملها، إذ ليس هنالك موانع نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد، والثقافات، والملل، فمن المنتظر أن يتعثر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسّك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد، فالجهاد وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدّد.

وما دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني، فإنّ الجهاد لن يتوقّف أبداً، لأنّه محكوم بنظام لاهوتي عامّ. يهدف الجهاد إلى تحويل البشر قاطبة إلى عقيدة واحدة، ولكنه يتعارض مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولمّا كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة، أي أن الجماعة المؤمنة في تعارض بديهي مع الجماعات الوثنية والكافرة.

أشار جاك بيرك إلى هذا النوع من التضاد الذي يحكم هذه الأطراف

بالصورة الآتية: «المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب أنماط الغيرية. ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشركين موقف التضاد المنطقي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط في حال المنافقين الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة... وتتحرك سلوكياتهم المراوِغة بين جميع اللايقينيات والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية ينضمون إلى جانب الباطل. غير أنّ هنالك خصوماً آخرين سبق أن لمسهم الحق وبُلّغوا به، لكنّهم يرفضونه ويخفونه. إنّهم الكفار، وهؤلاء الكفار لا يقدّمون أنفسهم إذاً كمنافقين، وإنّما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل»[1].

يحتاج العالم، طبقاً للتصور اللاهوتي، إلى الانقسام أولاً من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود، فيما بعد. وما دام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بدَّ من أن تكون هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية والجغرافية والأخلاقية، وينبغي على أهلها نَكْءُ جراح الشرك أينما كانت، وتطهيرها من الفساد؛ لبسط الحق حيثما كان الإنسان.

3- دار الإسلام: تأسيس نسق ثقافي:

ظهرت تجليات المركزية الدينية في التواريخ والأفكار وعلوم الدين، ولكن من الواضح أنّ الأدب الجغرافي، وفي اللبّ منه مرويّات الارتحال، هو الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد الأطر العامّة لتلك المركزية؛ إذ سَكَّ ذلك الأدب مصطلح «دار الإسلام» وصاغ دلالته الكبرى. وقد سلّم الجغرافيون والرحّالة بحقيقة كون دار الإسلام مركزَ العالم، ومكمن الحق الدائم، وجعلوا من هذه الفكرة موجّهاً لتصوراتهم عن الآخر. ولم ينجُ أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي في بناء فرضيّاته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر.

---

(1) بيرك، جاك، حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ع 154 لسنة 1995م، ص29.

تعدّ صورة الأرض عند ابن حوقل (ق 4هـ=10م) أول محاولة جادة للتعبير عن شكل الأرض في الثقافة العربية-الإسلامية. فالأرض كرة تتربّع في وسطها دار الإسلام، وفي قلبها تقع ديار العرب، وفي المحيط الضيق للإطار المائي حول الأرض، تظهر، بصعوبة بالغة، من ناحية المشرق والمغرب، ممالك الكفار بأشكال مشوهة. ثمة تضخيم متعمد للصورة خاصّ فقط بدار الإسلام، وتصغير مقصود لكل ما عداها. وقد خُصص كتاب ابن حوقل بكامله لدار الإسلام، وكأنها هي الأرض كلها.

لم يبذل هذا الجغرافي المشغول بالتفاصيل الكثيرة أيّ جهد وصفي لكشف معالم دار الحرب، فحصرها بين عالم هو المركز ومياه مظلمة. وقد ظهرت في خريطته متقطّعة الأوصال، هلامية، وهامشية، ولا تجتذب اهتمام أحد، ولا توحي بأنها مكان مناسب لعيش الإنسان، فهي ملاذات ضيقة تجاور البحار، وتقع في أقاليم نائية جدّاً، وقد أدّت الظروف الطبيعية من برد وحرّ مفرطين إلى إعاقة الكائنات البشرية فيها، فأهلها في حياتهم وعلاقاتهم أشبه بالبهائم. وهذا وصف تكراري نجده في سائر المدوّنات والمرويّات الجغرافية عن الأقوام البعيدة.

عزف ابن حوقل عن الاهتمام بالعوالم الخارجة عن مجال العقيدة الإسلامية، فمدوّنته الضخمة لم تتطرق إلى غير أقاليم دار الإسلام. بدأها بديار العرب، ثم توسّع إلى الغرب أولاً، فذكر المغرب، والأندلس، وصقلية، ومصر، ثم شمالاً، فذكر الشام، والجزيرة، والعراق، واتجه شرقاً، فأشار إلى خورستان، وفارس، وكرمان، والسند، وأرمينية، وأذربيجان، والران، والجبال، والديلم، وطبرستان، ومفازة خراسان، وسجستان، وخراسان، وما وراء النهر. ولم يهمل البحار التي تربط أطراف هذا العالم، فذكر بحر فارس، وبحر الروم، وبحر الخزر.

وما سوى ذلك لا وجود له، ولا يستحق الذكر إن وجد. في الصفحة الأخيرة من كتابه أشار إلى آخر المدن في منطقة ما وراء النهر، وذكر مدينتين

هما «شلاث» و«استياكند». وأوضح أنهما «ثغران، وإنما يذكران لمحلّهما في الجهاد، وأنهما آخر الإسلام»[1]. لا قيمة لهاتين المدينتين إلا في كونهما من ثغور الجهاد، وبهما تنتهي دار الإسلام في الشرق خلال القرن الهجري الرابع.

سرعان ما اتخذ هذا التصور طابعاً ثقافيّاً، فلا قيمة ترتجى لأيّ شيء خارج دار الإسلام، وليس ينبغي على المسلم بذل جهد فيما لا قيمة له. أكد ذلك صراحة المقدسي في كتابه: (**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**) بقوله: إنه معنيّ بدار الإسلام، وأهل هذه الدار غير معنيين بدار الكفر، وإنه لن يكلّف نفسه عناء البحث في ممالك الكفار، ولا يرى فائدة من ذكرها[2]. وقد حافظ كثير من الجغرافيين على هذا الميثاق الضمني، لكنّ بعض الرحّالة خرقوا بنود ذلك الميثاق، فطافوا في دار الحرب، وعهدوا لأنفسهم أمر التعريف بها.

أظهر ابن حوقل معلومات غزيرة جدّاً فيما يخص أقاليم دار الإسلام، لكنه فاخر بجهل لا يُقبَل في كلّ ما له صلة بالأقاليم الأخرى خارجها، وإذا كان معياره يقوم على أساس أن «انتظام الممالك بالديانات، والآداب، والحكم، وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة»[3]، فقد رأى انعدام هذه الركائز إلا في دار الإسلام، وذلك أدّى به إلى استبعاد كل ما يتصل بالعوالم الرومية، والصينية، والهندية، والأفريقية جنوب الصحراء، والأقوام الشمالية من إفرنجة، وصقالبة، وبلغار، وأتراك، وغيرهم. تسبّب البصيرة العقائدية الضيقة خطأ ثقافيّاً لا يغتفر، وينبغي طبقاً لمنظور ابن حوقل طمس الآخر واستبعاده، فكل مَنْ لا يتنفس رحيق العقيدة الإسلامية يعدّ فاقداً للخصال الإنسانية التي تجعله مقبولاً في «أرض» ابن حوقل.

---

(1) ابن حوقل، صورة الأرض، مطبعة بريل، ليدن، 1939م، ص525.
(2) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن، ص9.
(3) ابن حوقل، صورة الأرض، ص15.

تأسست على هذا التصور نظرة مشوبة بالتبخيس إلى الآخر المفتقر إلى المقومات الأساسية: الديانات، والآداب، والحكم، والسياسة المستقيمة. هذه الركائز، التي اقترحها ابن حوقل استناداً إلى موروث ديني وقيمي، أدت دوراً حاسماً في التفريق بين البشر، فأضفت على أهل دار الإسلام قيمة سامية، وسلبت ممّن سواهم ذلك الامتياز، فبها كثّف ابن حوقل رؤية عرقية - دينية - ثقافية - جغرافية، جاعلاً منها أساساً لقانون صارم، ورتّب في ضوئه أهمية أقاليم الأرض، وأنزل «ديار العرب» في قلب الدائرة، فهي المركز المشع إلى الأطراف النائية.

قال ابن حوقل: «بدأت بذكر ديار العرب، فجعلتها إقليماً واحداً؛ لأن الكعبة فيها، ومكة أم القرى، وهي وساطة هذه الأقاليم عندي، واتبعت ديار العرب بعد أن رسمت فيها جميع ما تشتمل عليه من الجبال والرمال والطرق، وما يجاورها من الأنهار المنصبّة إلى بحر فارس؛ لأنه يحفُّ بأكثر ديارها، ولأنّ بحر فارس يعطف من جزيرة مسقط مغرّباً إلى مكة، وإلى القلزم، عن خمسين فرسخاً من عُمان، ويدعى ذلك رأس الجمجمة»[1]. ثم توسّع في أوصافه غرباً وشرقاً، فالأقاليم المجاورة لديار العرب إنما هي تخوم لها، أمّا ممالك الكفار فتتاخم دار الإسلام في الأرض، وتنأى عنها بكل شيء آخر. وتلازمه فكرة المركزية الدينية-العرقية، ابتدأت بديار العرب لأنّ القبلة بها، ومكة فيها، وهي أم القرى، وبلد العرب وأوطانهم التي لم يشركهم في سكناها غيرهم[2].

ثمّ انتقى الهمداني ما وجده مناسباً من آراء بطليموس بخصوص الأقاليم وعُمرانها، فانتهى إلى تقرير ما كان يرغب في قوله، ومفاده أنّ ديار العرب هي أفضل المعمور في الأرض، فلما «كانت الكواكب مشتركة التدبير في

(1) المصدر نفسه، ص6.
(2) المصدر نفسه، ص18.

بقاع الأرض خالطة بين الوسط والطرف؛ كان من حسن التأليف وانسياق النظام أن نذكر الكل ليُعرف ما لجزيرة العرب من الطبائع الخاصيَّة والعاميَّة، وأن يظهر ما وسَمها به الحكماءُ ممّا في أهلها موجود ومعاين». فمن يسكن من البشر على خط الاستواء أو بجواره، «تكون أبدانهم سوداً، وشعورهم سوداً جعدة كثيفة، ووجوههم قحلة، وجثثهم قصيفة، وطبائعهم حارة، وأخلاقهم في أكثر الأمر وحشية لدوام الحر في موضع مسكنهم واتصاله بهم».

أمّا أقوام أقاصي الشمال، فإنّهم «لبعدهم عن حرارة الشمس بعداً كثيراً صار البرد عليهم أغلب، ولمّا كان ما يصل إليهم من الرطوبة شيء كثير غزير الغذاء، ولم يكن هناك حرارة تنشفها، صارت ألوانهم بيضاء، وشعورهم سبطاً، وأبدانهم عظيمة مخصبة، وطبائعهم مائلة إلى البرد، وأخلاق هؤلاء القوم أيضاً وحشية لدوام البرد في مواضع مساكنهم واتصاله». أمّا الذين يسكنون في الوسط «فإن الشمس لمّا كانت لا تصل إلى موضع سمت رؤوسهم... صارت ألوان هؤلاء متوسطة، ومقادير أبدانهم معتدلة، وطبائعهم حسنة المزاج، ومساكنهم متصلة، وأخلاقهم أنيسة».

وبعد هذا التقسيم العامّ انتقل الهمداني إلى تفصيل خصائص «جماعة الوسط» فقال: «ومن كان من هؤلاء يميل إلى ناحية الجنوب فهو في أكثر الأمر أذكى، وأحيل، وأقوى على العلم بأمور الآلهة؛ لقرب فلك البروج، والكواكب المتحيرة، من موضع سمت رؤوسهم، وحركات أنفسهم تليق بحركات الكواكب في سرعة وقوفها على الشيء، وإنّها ذوات فحص، ونظر في العلوم التي تسمى التعليمية... ومن كان منهم بالجملة مائلاً إلى ناحية المشرق فهم أكثر تذكّراً، وأقوى أنفساً، ويظهرون جميع أمورهم؛ لأنّ ناحية المشرق من طباع الشمس، وهي ناحية نهارية مذكرة ومتيامنة.

وأمّا الذين يميلون إلى ناحية المغرب فهم أكثر تأنيثاً وأنفسهم ألين، ويخفون أمورهم في أكثر الأمر، ويسترونها؛ لأن هذه الناحية قمرية، ومن

شأن القمر أبداً أن يكون أوّل طلوعه وظهوره بعد الاجتماع من ناحية مهبّ الرياح الغربية المسماة بالدبور، ولذلك يظنّ بهذه الناحية أنّها ليلية مؤنثة متياسرة ضد الناحية الشرقية. وكلّ واحدة من هذه النواحي الكلية يلزم أن يكون فيها أحوال جزئية من أحوال الأخلاق والسنن الطبيعية».

وضمن هذه «الوسطية المشرقية» توجد أفضل البلاد المعمورة، وهي جزيرة العرب، لوقوعها في المكان المناسب الذي أراده الهمداني طبقاً لحسابات بطليموس الفلكية، فهي تقع في«الوسط» من كلّ شيء، كما أنها تتميز بكونها شرقية يغلب عليها التذكير المضاد للصفة الأنثوية التي يتميز بها الغرب، وعلى هذا يكون أهلها قد حازوا الخصال الأولى في مملكة الإنسانية، ولكن لا بدَّ من دعم ذلك بفرضية أخرى، فرضية خاصّة بالجزيرة نفسها، فهي إلى ذلك الأفضل بين البلاد المعمورة في العالم؛ لأنّ «بها البيت الحرام، والبيت الذي جعله الله مثابة للناس، وأمناً، ومقام إبراهيم عليه السلام، وأم القرى، ومخرج النبوة، ومعدن الرسالة، ومتبوأ إبراهيم، منشأ إسماعيل، ومولد محمد صلى الله تعالى عليهم أجمعين، ومقطن آل الله، ولذلك قال رسول الله ﷺ لعتَّاب بن أَسِيد: «إنّي مستخلفك على آل الله»، وإليها كان يسير آدم، وبها كان قطونه، وبها أرض يثرب مُهاجر النبي عليه السلام، وحرمه، ومركز الإسلام، ومقام الإمامة، وقطب الخلافة، ودار العز، ومحل الإمرة، وبها الوادي المقدس طوى، وطور سينا، ومسجد إيلياء، وآثار الأنبياء، ومنابت الأتقياء، ومحافد الأصفياء، وعرَصة المحشر، وجبال الرحمة، ومتعلّق السِّياحة، والعبادة، والسراة القاطعة من أعلى اليمن إلى أسفل الشام، وبها بقاع الفصاحة والصباحة، واعتدال المزاج، وحسن الألوان، لا الصهبة ولا الزرقة، ومتوسط النبات في الشَّعر، لا القطط، ولا السَّبط، واسوداد الأحداق، واحورار المقل، مع الحَميّة، والأريحيّة، والسخاء، والكرم، والجود بما تشح به الأنفس، والصبر بساعة البأس، وبها أفرس من ركب الخيل فهم لها حزم وحلاس،

وأحسن من امتطى الإبل فهم لها أرباب وأقباس، وأوفى من تقلد ذمة، وأبرع من نطق بحكمة»[1].

تخصيص ديار العرب بالأسباب المذكورة دون غيرها من الأقاليم، أضفى عليها رفعة ذات مستويات متعددة ومتراكبة: التلازم الشديد بين مركزية دينية وعرقية وجغرافية وبين عوالم إنْ هي إلا امتداد لممارسة النفوذ المركزي بوجوهه المتنوعة تلك. فالاتصال بين ديار العرب من جهة، والأقاليم الأخرى المكوِّنة لدار الإسلام من جهة، والانفصال بين دار الإسلام، ودار الكفر، يقوم على سلسلة معقدة من التبعية والاختزال والاستبعاد. فثمّة مركز يضيء بأنواره عالماً محاذياً، يظلّ ممتدّاً إلى أن تضعف شدة النور في تخومه، فيسقط كلّ ما وراء ذلك في ظلام دامس. هنالك تدفّق دائم للقيم العليا من بؤرة ما إلى أطراف محيطة. اكتسبت قيمتها من تيار القيم النابع من ديار العرب، فدار الإسلام مدينة للعرب، ودار الحرب مدينة للمسلمين.

من المعلوم أنّ ابن حوقل نسخ الإصطخري في كتابه (**المسالك والممالك**)، واحتذاه بألفاظه وتراكيبه. والتوسعات البسيطة، التي وردت كإضافات محدودة للغاية هنا وهناك، لا تؤكّد إلا أن الكتابين كتاب واحد. ومَن يطلع على مقدمة كتاب (**صورة الأرض**) يصاب بالعجب؛ لأن صاحبه تخطّى الإصطخري، وأغفله، ولم يأتِ على ذكر له.

لم يستمد ابن حوقل كتابه بكامله من كتاب الإصطخري، فحسب، بل استعار الرؤية ذاتها التي ترتّب شؤون الأقاليم لتحقيق فكرة التمركز حول الذات، فديار العرب هي «واسطة الأقاليم»، ومن سمائها انبثقت، أوّل مرة، الحقيقة الإلهية، وبالنسبة إلى المسلم، كلّ الأشياء تتوارى خلف هذه الحقيقة. كان الوعي، بأشكاله البسيطة الأولى، يتدفّق عارماً في تيار ينطلق من المكان الذي لمست فيه كلمة الله وجه الأرض. والحجج التي أوردها ابن

(1) الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن الأكوع، صنعاء، 1990م، ص2.

حوقل لتقديم العرب وديارهم، أخذها بالحرف من الإصطخري[1]، فاستأثر لنفسه بذخيرة المعلومات التي جهّزها له الآخرون. فكرة الأقاليم بذاتها كانت شائعة من قبل، كما سنبيّن بعد قليل.

ومنح ابن خرداذبه، وهو من المؤسسين الأوائل للجغرافيا الإسلامية في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أهمية استثنائية للبعد الديني في رؤيته للعالم المسكون، جاعلاً من مكّة مركز الأرض، فإلى الكعبة تتّجه قلوب المؤمنين ووجوههم عدة مرات كلّ يوم. إنّه لا يذكر كلمة «مركز» أو «وسط»، ولكنّه يركّز فهماً مجازيّاً غايته الإعلاء من شأن التمركز؛ فالكعبة قلب مكة، ومكة قلب ديار العرب، وديار العرب قلب دار الإسلام، ودار الإسلام قلب العالم القديم.

استقطبت الكعبة اهتمام المسلمين حيثما كانوا، فهي «القبلة» التي تكثّفت فيها كلّ أدعية الخلاص والتطهر والرغبة في نيل رضا الخالق. إنّها شمس تجذب إليها الكواكب، وترسل بأشعتها إلى العوالم المجاورة. يقول ابن خرداذبه: «قِبلة أهل أرمينية، وأذربيجان، وبغداد، وواسط، والكوفة، والمدائن، والبصرة، وحلوان، والدينور، ونهاوند، وهمذان، وأصبهان، والريّ، وطبرستان، وخراسان كلها، وبلاد الخزر، وقشمير الهند، إلى حائط الكعبة الذي فيه بابها، وهو من القطب الشمالي عن يساره إلى وسط المشرق. وأمّا التبت، وبلاد الترك، والصين، والمنصورة، فخلف وسط المشرق بثمانية أجزاء لقرب قبلتهم من الحجر الأسود.

وأمّا قِبلة أهل اليمن فصلاتهم إلى الركن اليماني، ووجوههم إلى وجوه أهل أرمينية إذا صلوا. وأمّا قِبلة أهل المغرب، وإفريقية، ومصر، والشام، والجزيرة، فوسط المغرب، وصلاتهم إلى الركن الشامي، ووجوههم إذا صلّوا إلى وجوه أهل المنصورة (تقع في شمال غرب الهند أعلى مدينة

(1) الإصطخري، مسالك الممالك، بريل، ليدن، 1927م، انظر: ص3، 12.

الديبل) إذا صلوا. فهذه قِبل القوم والنحو الذي يصلون إليه»[1]. تتقاطع على أركان الكعبة تطلعات المؤمنين من المشرق والمغرب ومن الشمال والجنوب. هي مركز جذب وإشعاع.

4- الآخر: نظرة ساكنة:

صاغت الآداب الجغرافية وعي المسلمين بعالمهم وعالم غيرهم، فهي مستندات على غاية من الأهمية في ترسيخ صورة (الأنا) وصورة (الآخر). ومع أنّ الجغرافيا الوصفية، مثل كتب البلدان، والمسالك والممالك، وكتب الأقاليم، قدمت معلومات ثمينة عن دار الإسلام، ومرّرتْ أحياناً معلومات مختزلة عن دار الحرب؛ فإنّ المعلومات الأكثر أهميّة عن العالمين قدّمتها كتب الرحلات التي خصّت العالم القديم بأجمعه تقريباً بملاحظات ثمينة، ففيها يكمن التمثيل السردي الشامل للعالم القديم بتنوعاته الثقافية والعرقية والدينية. وفي تضاعيفها ترسّبت صور الآخر.

انتقد أبو الفداء الموروث الجغرافي، الذي تراكم إلى زمنه في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، بادئاً بابن حوقل الذي سجّل عليه عدم ضبطه الأسماء والأطوال والعروض؛ الأمر الذي قاد إلى جهل بمواقع الأقاليم، ومع أنّه لم يكتشف أن كتاب ابن حوقل استنساخ لكتاب الإصطخري، فقد أشار إلى أن الإدريسي، وابن خرداذبه، وغيرهما، حذوا حذو ابن حوقل في عدم التعرّض لتحقيق أسماء المدن والأماكن والأشخاص. وإلى ذلك لم يُلاحظ أنّ ابن خرداذبه متقدّم على ابن حوقل بنحو قرن من الزمان، فانتقل إلى نقطة جديرة بالاهتمام، وهي اقتصار أولئك الجغرافيين على وصف دار الإسلام؛ «إن جميع الكتب المؤلفة في هذا الفن لا تشتمل إلا على القليل إلى الغاية، فإنّ إقليم الصين مع عظمته وكثرة مدنه لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذّ النادر، وهو مع ذلك غير محقّق. وكذلك

---

(1) ابن خرداذبه، المسالك والممالك، بريل، ليدن، 1889م، ص5.

إقليم الهند، فإنّ الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب، وهو غير محقّق، وكذلك بلاد البلغار، وبلاد الجركس، وبلاد الروس، وبلاد السرب (الصرب)، وبلاد الأولق، وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى المحيط الغربي، فإنها بلاد كثيرة، وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية، ومع ذلك فإنّ أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا، لم يذكر منها إلا القليل النادر، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب، فإنها أيضاً بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش، والزنج، والنوبة، والتكرور، والزيلع، وغيرهم، فإنه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر، وغالب كتب المسالك والممالك، إنما حققوا بلاد الإسلام»[1].

يمهّد هذا النوع من النقد للمدوّنات الجغرافية القديمة إلى أنّ أبا الفداء سيتخطّى عثرة أسلافه، ويستدرك عليهم، بأن يسدّ ذلك النقص المريع الذي أصبح ظاهرة لافتة للنظر، ولاسيما أنّ دار الإسلام تمزّقت إلى أشلاء سياسية متناثرة في عصره، وقد سعى فعلاً لتحقيق ذلك، لكنّه ما إن فرغ من ذكر المعلومات الشائعة بأجزاء الأرض، وأقاليمها، ومقاساتها، وبحارها، وأنهارها، وجبالها، حتى وجد نفسه حائراً في كيفية ترتيب الأماكن، فما عثر على حلّ لاختيار البداية المناسبة إلا باللجوء إلى ابن حوقل نفسه: «أمّا ترتيب الأماكن وتقديم بعضها على بعض في الذكر، فإنّه لم يتهيّأ لنا فيه ترتيب يرضينا، فتبعنا فيه ابن حوقل، وابتدأنا بجزيرة العرب لكون بيت الله الحرام، وقبر نبيه، عليه أفضل الصلاة والسلام، فيها»[2].

تبنّى أبو الفداء ترتيب ابن حوقل القائم على ترتيب الإصطخري، وهو الترتيب المستند إلى أسس دينية وعرقية وثقافية، لكنّه وسّع المجال في التفاصيل الداخلية للترتيب، فما إن فرغ من ذكر جزيرة العرب، واتجه غرباً

(1) أبو الفداء، تقويم البلدان، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1880م، ص2.

(2) المصدر نفسه، ص73.

للحديث عن مصر والمغرب والأندلس، كما فعل أسلافه، حتى أفرد صفحات قليلة جدّاً لـ «الجانب الجنوبي من الأرض، وهو بلاد السودان»، ثمّ مثلها لـ «جزائر بحر الروم والمحيط الغربي»، ثم مرّ بسرعة على «الجانب الشمالي من الأرض» قبل أن يتابع ترتيب الأوائل في المشرق، فاختصر القول في «الهند» و«الصين» و«جزائر بحر الشرق»، ثم «بلاد الروم».

يلاحظ أنّ أبا الفداء زاد في تفاصيل البلاد الإسلامية المشرقية، فأضاف إلى قائمته «زابلستان، والغور»، و«طخارستان، وبذخشان» و«خوارزم». وبذلك كشف التفكك السياسي الذي لحق بدار الإسلام؛ فالأقاليم الثلاثة الأخيرة كانت تدرج من قبل ضمن «خراسان». ولا تظهر في مدوّنات السابقين عليه. فمن بلاد ما وراء النهر، وهي آخر الأقاليم الإسلامية المشرقية، انبثق بلد هو «تركستان». فأبو الفداء المتأخّر بأكثر من أربعة قرون عن اللحظة التي صيغت فيها مركزية دار الإسلام، وجد نفسه أمام واقع مختلف، فقد ذابت تخوم الدار القديمة، واختفى ذكر تلك الثغور التي كان جهادها كافياً لإدراجها في تلك الدار، كما هو الأمر عند الإصطخري وابن حوقل، وثمّة قوى أخرى فرضت حضورها في دار الحرب، وأصبحت دار العقيدة الإسلامية ليست عالماً مقفلاً محاطاً بالأعداء فقط، إنّما انتقل العداء إلى الداخل.

لم يمتلك أبو الفداء الجرأة الكافية لنقض سنّة القدماء، فمضى يعمل في هديها على أنه كان يصطدم بحقائق جديدة لم تكن ظهرت من قبل، وذلك دفعه إلى تعديل قوائم السابقين، بإضافات طفيفة شملت معظم البلاد التي كان يُحذّر من قبل من الخوض في تفاصيلها، باعتبارها دار حرب ينبغي للمسلم ألّا يهتم بها، فاختزلها إلى أقاليم شبه مهجورة تكاد تكون خالية من بني الإنسان، ففي كتابه الكبير الذي يربو على خمسمئة صفحة، لم تستأثر دار الحرب، إلا بإشارات مقتضبة لا تزيد على نسبة خمسة في المئة من حجم الكتاب، وقد خُصّص معظمها لتقويم الأسماء والقياسات. وكلّ ذلك النقص الفادح سيتكفل بإكماله الرحّالة بتوغلهم الجريء في عمق تلك الديار.

5- حنين، وتخيلات، وأوهام:

تحدّثنا عن دار الإسلام بوصفها مجالاً شعوريّاً للقيم الدينية ثبتت حدودها الآداب الجغرافية، ولكن ليس من الصواب إهمال المؤثرات السياسية، فحيثما يكون المركز السياسي لدار الإسلام تكون البلاد هي البؤرة المركزية لتلك الدار. وهكذا إنّ الوجود العباسي في بغداد سرعان ما جعل من العراق البؤرة الأكثر أهميّة داخل دار الإسلام، وقامت الآداب الجغرافية بتسويغ ذلك. لقد تدخل العامل السياسي، وهو أحد تجليات المنظومة القيمية، في اعتبار العراق قلب العالم القديم، الأمر الذي يكشف أنّ الجغرافيين يدمجون بالمعطيات الدينية أخرى سياسية. سنرى فيما يأتي كيف تتم إعادة تكييف المرويّات السرديّة من أجل تسويغ فكرة التمركز.

نُظر إلى العراق، طوال العصر العباسي، على أنّه مركز العالم، وأفضل الأقاليم. ولا تخفى الأسباب السياسية والثقافية والإيديولوجية الكامنة وراء موقف الجغرافيين والرحّالة والمؤرخين، فلم يكن موقفهم من مركزية العراق قد ظهر بمنأى عن التأثيرات النافذة في ذلك العصر، فثمة أسباب وجّهت عمل هؤلاء، وأثّرت في رؤاهم ومواقفهم، ومنها التحيزات الإقليمية التي ذهبت إلى أن العراق هو بؤرة الإقليم الرابع الذي هو أفضل أقاليم الأرض من الناحية الطبيعية والبشرية، على أن القول بمركزية الإقليم الرابع إنما هو، في الأصل، إيراني المنشأ[1].

لا يخالط يقينَ ابن خرداذبه أيُّ شكٍّ في اعتبار بغداد المركز السياسي والاقتصادي والثقافي للعالم القديم؛ لأنها عاصمة دار الإسلام في عصره، فهي مركز استقطاب لكل الموارد البشرية والاقتصادية والأدبية والفكرية

(1) خصباك، شاكر، في الجغرافية العربية، دار الحداثة، بيروت، 1988م، ص28. وانظر أيضاً: خصباك، شاكر، الجغرافيا عند العرب، ضمن: «موسوعة الحضارة العربية الإسلامية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1995م، ص488

والدينية، لكنّ الآداب الجغرافية كانت تمارس إكراهاً مقصوداً، فترتّب أقاليم الأرض، ليكون العراق في أفضلها، ولتكون بغداد في أفضل الأقسام من تلك الأقاليم. وهذا دفع ابن خرداذبه للحديث عن سواد العراق، قبل أن ينتقل لتثبيت بغداد بوصفها العِقد الناظم للعالم القديم، والنقطة التي تجتذب إليها كلّ شيء. بدأ أولاً بتقدير المسافات بينها وبين أقاليم المشرق إلى خراسان، بما في ذلك الوقوف على المدن المهمة الواقعة على الطريق الموصل إلى بغداد، ثمّ انصرف، بعد ذلك، إلى الحديث عن الطريق الذي يصلها بالمغرب، وكان من الطبيعي أن يهتم بالطريق الذي يربطها بمكة، ثم بسواها من مدن وأقاليم دار الإسلام.

بغداد واسطة عِقد دار الإسلام، وهي المركز الذي كان يستقطب اهتمام الجميع، إنها البؤرة المشعّة على الأطراف كلها، وقد جعلها كتاب (**المسالك والممالك**) المكان الذي منه يتجه، وإليه يصل، كل ما له علاقة بدار الإسلام. يصلح الكتاب أن يكون دليل سفر للرحّالة والمسافرين والجند والتجار والسفراء والحجّاج والجباة، وكلّ من يرهن حياته بالأسفار والارتحال، ففيه معلومات دقيقة عن المسافات والطرق والاتجاهات والمدن، وجميعها تقود إلى بغداد في نهاية المطاف، فمن يبتغي المجد عليه بدار السلام.

ليس من المصادفة أن يُلحق بكتاب ابن خرداذبة كتاب (**الخراج وصنعة الكتابة**) لـ قدامة بن جعفر؛ لأنه مكمّل له، ففضلاً عن اهتمامه بالطرق والمسافات، فهو يعنى بـ«الخراج»؛ أي خراج البلاد المكوّنة لدار الإسلام، وهو ينطلق أيضاً من اعتبار مركزية بغداد «نبدأ بالطريق المأخوذ فيه من مدينة السلام إلى مكة، وهو المنسك الأعظم وبيت الله الأقدم». ويحتل الأمر أهمية استثنائية «لأنّ قصبة مملكة الإسلام بلد العراق»[1]. ولهذا أبدى قدامة بن جعفر، بعد أن انتهى من ذكر الطرق والمسافات، حرصاً شديداً على إدراج

(1) ابن جعفر، قدامة، نبذ من كتاب الخراج، ملحق بكتاب المسالك والممالك، ص185.

الكميات المتحصّلة من خراج كل إقليم ومدينة وقصبة، وقدّم إحصاءات دقيقة بالدينار والدرهم بيّنت الموارد المالية لدار الإسلام، وكلها كانت تصب في بغداد، وبعد أن فرغ من ذاك عرّج على ذكر «ثغور الإسلام، والأمم، والأجيال، المطيفة بها»[1]. ومقدار ما تدفعه لدار الإسلام.

ارتسمت بغداد، لدى ابن خرداذبه، وقدامة بن جعفر، بوصفها مركز الاستقطاب والاتصال والتداول المالي في القرن الثالث، ولم يقتصر ذلك عليهما، فقد أفرد ابن حوقل مكانة لبغداد في كتابه (**صورة الأرض**). وركّب للعراق صورة مضخّمة، مؤكداً موقعه الاستثنائي في ذهنية الكتّاب والمؤرخين والجغرافيين القدامى، فالعراق «أعظم أقاليم الأرض منزلة، وأجلّها صفة، وأغزرها جباية، وأكثرها دخلاً، وأجملها أهلاً، وأكثرها أموالاً، وأحسنها محاسن، وأفخرها صنائع، وأهله فأوفرهم عقولاً، وأوسعهم حلوماً، وأفسحهم فطنة في سالف الزمان، والأمم الخالية، وبمثله تجري أمور أمة الآخرة، يقرّ بذلك لهم أهل الطاعة والفضائل، ولا يمتري فيه أهل الدراية والحصائل»[2].

قدّم كثير من الجغرافيين تفصيلات شاملة عن العراق تضمنت ضروباً كثيرة من الإعجاب والدهشة، ولتخفيف حدّة التحيزات، كانوا يدرجون، في كتبهم، اعتذارات متكررة تدرأ عنهم شبهة الانحياز، وأنّهم لم يكونوا مبالغين في ما أوردوه، فكل ما في العراق شائع يعرفه الداني، ويعلم به القاصي، ولا ضرورة تلزمهم لإدراج كلّ التفاصيل، فلا حاجة للتعريف بالمعروف. وهو أمر يظهر بوضوح عند الإصطخري، وابن حوقل[3].

وحظيت بغداد بعناية الأدب الجغرافي لكونها عاصمة دار الإسلام. وما كان ينطبق على العراق، ينطبق على بغداد، وقد تذرّع الإصطخري ببعض

(1) المصدر نفسه، ص234.
(2) صورة الأرض، ص234.
(3) مسالك الممالك، ص88. وصورة الأرض، ص347.

الحجج، وكشف حرجاً لا يخفى، وهو يعرّف بها، فمثلها لا يقع التعريف به؛ لأنّها المدينة التي لا يجهل أحد أمرها، ولا يمكن لكتاب أن يستوفي ذكرها كلها «لم نُكثر من وصف بغداد لاشتهار وصفها عند الخواص والعوامّ، فاكتفينا من وصف بغداد بجملة يسيرة ذكرناها لئلا يطول به الكتاب»[1].

حشد اليعقوبي في كتاب **(البلدان)** جملة من الأسباب التي جعلته يرى في العراق وبغداد المركز الأول للعالم المعمور في عصره، فغمر قولَه فيهما إعجابٌ لا يخفى، وحفاوةٌ لا تنكر، «وإنما ابتدأتُ بالعراق لأنّها وسط الدنيا، وسرّة الأرض، وذكرت بغداد لأنها وسط العراق، والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعة، وكبراً، وعمارةً، وكثرة مياه، وصحة هواء، ولأنه سكنها من أصناف الناس، وأهل الأمصار والكور، وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية؛ وآثرها جميع أهل الآفاق على أوطانهم، فليس من أهل بلد إلا ولهم فيها محلّة ومتجر ومتصرّف، فاجتمع بها ما ليس في مدينة في الدنيا.

ثم يجري في حافتيها النهران الأعظمان: دجلة والفرات، فيأتيها التجارات والمير برّاً وبحراً، بأيسر السعي؛ حتى تكامل بها كل متجر، يحمل من المشرق والمغرب من أرض الإسلام وغير أرض الإسلام، فإنّه يحمل إليها من الهند، والسند، والصين، والتبت، والترك، والديلم، والخزر، والحبشة، وسائر البلدان؛ حتى يكون بها من تجارات البلدان أكثر ممّا في تلك البلدان التي خرجت التجارات منها؛ ويكون مع ذلك أوجد وأمكن حتى كأنّما سيقت إليها خيرات الأرض؛ وجُمعت فيها ذخائر الدنيا؛ وتكاملت بها بركات العالم. وهي مع هذا مدينة بني هاشم، ودار مُلكهم، ومحل سلطانهم، لم يبتدئ بها أحد قبلهم، ولم يسكنها ملوك سواهم، ولأن سلفي

(1) مسالك الممالك، ص89.

كانوا القائمين بها، وأحدهم تولى أمرها؛ ولها الاسم المشهور والذكر الذائع».

واستطرد، إثر هذه المقدمة، في إيراد أدلة الطبيعة على أنّ مركز دار الإسلام هو الأفضل، «ثمّ هي وسط الدنيا؛ لأنها على ما أجمع عليه قول الحساب، وتضمنته كتب الأوائل من الحكماء في الإقليم الرابع، وهو الإقليم الأوسط، الذي يعتدل فيه الهواء، في جميع الأزمان والفصول؛ فيكون الحرّ بها شديداً في أيام القيظ، والبرد شديداً في أيام الشتاء، ويعتدل الفصلان الخريف والربيع في أوقاتهما، ويكون دخول الخريف إلى الشتاء، غير متباين الهواء؛ ودخول الربيع إلى الصيف غير متباين الهواء، وكذلك كل فصل ينتقل من هواء إلى هواء، ومن زمان إلى زمان؛ فلذلك اعتدل الهواء، وطاب الثرى، وعذب الماء، وزكت الأشجار، وطابت الثمار، وأخصبت الزروع، وكثرت الخيرات، وقرب مستنبط معينها وباعتدال الهواء، وطيب الثرى، وعذوبة الماء، حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذهانهم، حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب والنظر والتمييز والتجارات والصناعات والمكاسب والحذق بكل مناظرة، وأحكام كل مهنة، وإتقان كل صناعة. فليس عالم أعلم من عالمهم؛ ولا أروى من روايتهم؛ ولا أجدل من متكلمهم؛ ولا أعرب من نحويّهم؛ ولا أصح من قارئهم؛ ولا أمهر من متطببهم؛ ولا أحذق من مغنيهم؛ ولا ألطف من صانعهم؛ ولا أكتب من كاتبهم؛ ولا أبيَن من منطقهم؛ ولا أعبد من عابدهم؛ ولا أروع من زاهدهم؛ ولا أفقه من حاكمهم؛ ولا أخطب من خطيبهم، ولا أشعر من شاعرهم، ولا أفتك من ماجنهم».

ولبيان كيفية اختيارها عاصمة لدار الإسلام، لا بدَّ من رواية تاريخية تفاضلية تقوم على ركني المدح والقدح «لمّا أفضت الخلافة إلى بني عم رسول الله، صلى الله عليه وآله، من ولد العباس بن عبد المطلب، عَرفوا، بحسن تمييزهم، وصحة عقولهم، وكمال آرائهم، فضلَ العراق، وجلالتها

وسعتها ووسطها للدنيا؛ وإنها ليست كالشآم الوبيئة الهواء الضيقة المنازل، الحزنة الأرض، المتصلة الطواعين، الجافية الأهل، ولا كمصر المتغيرة الهواء، الكثيرة الوباء التي إنما هي بين بحر رطب، عفن، كثير البخارات الرديئة التي تولد الأدواء، وتفسد الغذاء، وبين الجبل اليابس الصلد، الذي ليبسه وملوحته وفساده لا ينبت فيه خضر ولا ينفجر منه عين ماء. ولا كإفريقية البعيدة عن جزيرة الإسلام، وعن بيت الله الحرام، الجافية الأهل، الكثيرة العدوّ، ولا كأرمينية النائية، الباردة الصردة الحزنة التي يحيط بها الأعداء. ولا مثل الجبل كور الحزنة الخشنة المثلجة دار الأكراد الغليظي الأكباد. ولا كأرض خراسان الطاعنة في مشرق الشمس التي يحيط بها من جميع أطرافها عدوّ كلب ومحارب حرب. ولا كالحجاز النكدة المعاش الضيقة المكسب التي قوتُ أهلها من غيرها... ولا كالتبت التي بفساد هوائها وغذائها، تغيّرت ألوان أهلها، وصغرت أبدانهم، وتجعدت شعورهم.

فلمّا علموا (بنو العباس) أنها أفضل البلدان، نزلوها، مختارين لها. فلمّا وُلّي أبو جعفر المنصور الخلافة «صار إلى بغداد، فوقف بها، وقال: ما اسم هذا الموضع؟ قيل له: بغداد. قال: هذه والله المدينة التي أعلمني أبي محمد بن علي أني أبنيها، وأنزلها، وينزلها ولدي من بعدي. ولقد غفلت عنها الملوك في الجاهلية والإسلام، حتى يتم تدبير الله لي وحكمه فيَّ، وتصح الروايات، وتبين الدلائل والعلامات، وإلا فجزيرة بين دجلة والفرات؛ دجلة شرقيها، والفرات غربيها؛ مشرعة للدنيا، كل ما يأتي في دجلة، من واسط، والبصرة، والأبلَّة، والأهواز، وفارس، وعمان، واليمامة، والبحرين، وما يتصل بذلك فإليها ترقى، وبها ترسى. وكذلك ما يأتي من الموصل، وديار ربيعة، وأذربيجان، وأرمينية، ممّا يحمل في السفن في دجلة. وما يأتي من ديار مضر، والرقة، والشآم، والثغور، ومصر، والمغرب، ممّا يحمل في السفن في الفرات، فيها يحتط وينزل، ومدرجة أهل الجبل وأصبهان وكور خراسان. فالحمد لله الذي ذخرها لي، وأغفل عنها كل من تقدمني، والله

لأبنينّها، ثم أسكنها أيام حياتي، ويسكنها ولدي من بعدي؛ ثم لتكونن أعمر مدينة في الأرض»[1].

ولا غرابة، بعد كل ذلك، أن ينتهي الأمر بابن الوردي إلى اعتبار بغداد إحدى غرائب العالم، فهي «جنة الأرض، وواسطة الدنيا، وقبة الإسلام، ومدينة السلام، وغرة البلاد، ودار الخلفاء، ومعدن الظرفاء واللطائف، وبها أرباب النهايات في العلوم، والدرايات، والحكم، والصناعات، هواؤها ألطف من كل هواء، وماؤها أعذب من كل ماء، ونسيمها أرقّ من كل نسيم»[2]. وكل هذا جعلها محط أنظار الجغرافيين والرحّالة، وموضوع عنايتهم.

يمكن اعتبار مدوّنات ابن خرداذبه، وقدامة، واليعقوبي، والإصطخري، وابن حوقل، ممهدات أساسية بلورت فكرة وضع العراق في المركز، لكن المسعودي، وقد عُرف بتوسعاته الثقافية، صاغ تلك المركزية من منظور أشمل؛ فقد أدرج أسباباً متعددة لها، وأعاد ترتيب المعطيات الشخصية والموضوعية بكلّ تنوعاتها ليجعل من العراق مركز استقطاب استثنائي، ومدخله إلى ذلك ذاتي بحكم الولادة؛ فقد أعلن اعتزازه بالعراق، لأنّه «الإقليم الذي ولدنا به».

واحتفى بما اختص به «كثرة مرافقه، واعتدال أرضه، وغضارة عيشه، ومادة الرافدين إليه، وهما دجلة والفرات، وعموم الأمن فيه، وبُعد الخوف عنه، وتوسطه الأقاليم السبعة، وقد كانت الأوائل تشبهه من العالم بالقلب من الجسد؛ لأن أرضه من إقليم بابل الذي تشعّبت الآراء عن أهله بحكمة الأمور كما يقع ذلك عن القلب، وبذلك اعتدلت ألوان أهله، واقتدرت أجسامهم، فسلموا من شُقرة الروم والصقالبة، وسواد الحبشة، وغلظ البربر،

(1) اليعقوبي، كتاب البلدان، بريل، ليدن، ص 1-2.
(2) ابن الوردي، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة.

ومن جفا من الأمم، واجتمعت فيهم محاسن جميع الأقطار، وكما اعتدلوا في الجِبلَّة كذلك لطفوا في الفطنة، والتمسك بمحاسن الأمور، وأشرف هذا الإقليم مدينة السلام»[1].

كتب المسعودي هذا الكلام في مصر، وهو بعيد من العراق، فتدخلت نبرة الحنين إلى مسقط رأسه في ترتيب أفكاره وأحكامه، وشأنه شأن معظم الجغرافيين القدامى منح الموقع الجغرافي قيمة عليا في تحديد الطبائع البشرية وسلوك الأفراد وصفاتهم، وهي فكرة ظلت فاعلة في مسار الفكر الإنساني حتى العصر الحديث، وتُعْزا أصولها النظرية الأولى إلى اليونان. لكنّ أرسطو طرحها كنظرية ضمن كتابه (**السياسة**)[2]، واصطلح عليها بنظرية «الكيوف الطبيعية»، وهي فرضية ربطت، بشكل مباشر، بين المناخ والطبع، وأضفت تفوّقاً وقيمة على الأقوام بحسب اعتدال المناخ. وكنا وقفنا، في مكان آخر، بالتفصيل على أسس تلك النظرية وتجلياتها في الفكر الغربي الحديث[3].

وكما نظر أرسطو إلى بلاد اليونان باعتبارها مركز العالم، نظر المسعودي إلى العراق باعتباره قلب العالم القديم. فهو المكان الذي توافرت فيه الأسباب الكاملة، فأهلته لكل ذلك، كالاعتدال، وغضارة العيش، والماء، والأمن، والطمأنينة، وتوسط أقاليم الأرض، والحكمة، ولذلك اعتدل أهله في ألوانهم، وأفكارهم، وأجسامهم. لقد اجتمعت في العراق وأهله محاسن جميع الأمم والأقطار. لم يأتِ المسعودي على ذكر أية مساوئ في البلاد، ولا في العباد، وقد دفع به شغفه بموطنه للنظر إلى العراق كأنه بلد في الأثير!

(1) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1988م، 2: 65-66.

(2) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية، القاهرة، 1979م، ج1: 116.

(3) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997م، ص229-275.

من الصعب فصمُ عُرا العلاقة الوثيقة بين المسعودي والعراق، فهو لم يترك أية مسافة بينه وبين موضوعه للنظر المحايد والموضوعي، وتقديم الأحكام النهائية، ولهذا لم يذكر إلا ما كان يرغب فيه، وتوارت عن كتابه المثالب، وشاح بوجهه عن كل ما لا يراه جديراً بالذكر؛ فغربته في أرض الكنانة شحذت خياله بالحنين إلى مسقط رأسه، وجعلته يغض الطرف عن أشياء كثيرة. إلى ذلك حجبت حالته النفسية عنه المساوئ، وكان مذعناً لمؤثرات الثقافة السائدة في عصره حيث كان العراق يتبوأ المكانة الأولى في دار الإسلام.

لم ينظر المسعودي إلى العراق إلا بوصفه نموذجاً مثالياً لكلّ شيء، على أن هذه الأحكام لم تكن منفصلة عمّا استقر لدى معظم الجغرافيين والمؤرخين من تصور بخصوص مركزية العراق. وما لبث المسعودي أن أعاد تكرار البراهين على مركزية العراق في كتابه (**التنبيه والإشراف**) مدرجاً فيه براهين مضافة، ففي سياق حديثه عن الأقاليم السبعة وصل إلى العراق الذي هو أوسط تلك الأقاليم، و«شرف الأرض وصفوتها» وموضعه، هو «الموضع الذي ينقسم فيه الزمان إلى أربعة أقسام، فلا يخرج ساكنوه من شتاء إلى صيف حتى يمر بهم فصل الربيع، ولا صيف إلى شتاء حتى يمرّ بهم فصل الخريف.

ولمّا ذكرنا توسّطه، كانت ملوك سالف الأمم تحلّه؛ إذ كان نسبة الملك إلى المملكة التي هو عليها نسبة القلب إلى البدن الذي هو فيه. فكما كان الله عزّ وجلّ بلطيف حكمته؛ إذ خلق القلب أشرف الأعضاء، أحلّه من البدن أوسطه، كانت هذه سبيل الملك من مملكته. وكانت قدماء الملوك تقول الملك الأعظم مركز لدائرة ملكه، بعده من محيطها بعد واحد، وتدٌّ مركوز، وعلم منشور، منه يُستمد التدبير، وإليه تردّ الأمور. لذلك يقال إن الملك الأعظم والمدبّر الأكبر ينبغي أن يكون منزله الواسطة من هذه الأقاليم». واستناداً إلى كلّ هذه الحجج، رأى المسعودي أنّ العراق «أشرف المواضع التي اختارتها ملوك الأمم»[1].

---

(1) المسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق دي خويه، بريل، ليدن، 1894م، ص35-36.

وما دمنا نتحرّك في مجال خاصّ بالمسعودي، وبالقرب من استطراداته الإغوائية حول العراق، فمن المفيد الوقوف على وثيقة أوردها في كتابه **(مروج الذهب)**، وأكّد أنّها تعود إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ومع أنّ أفكارها وأحكامها شديدة الشبه بما كان شائعاً في زمن المسعودي، وتتغلغل في تضاعيفها إيديولوجيا التمركز المتأخرة، ومضمونها يوافق نموذج التفكير السائد في العصر العباسي، فإن تأكيد المسعودي أنها متصلة بعهد عمر، وأنها مكتوبة له خصيصاً من أحد «حكماء» ذلك العصر، جواباً عن سؤال وجّهه إليه الخليفة الثاني، يضفي عليها أهمية استثنائية؛ لأنها تكشف -لو صحّت- أنّ النظر إلى العراق باعتباره مركزاً قد تشكّل في وقت مبكر جدّاً من تاريخ الإسلام.

يكشف ما سوف نصطلح عليه بـ«وثيقة عمر» جملة من الأمور الأساسية، لعلّ أهمها على الإطلاق أنّ الحكيم الذي كتبها وبعثها إلى عمر كان ينظر إلى العالم على أنه ثلاثة عوالم، أولها: العالم العربي، وفيه: الشام، ومصر، والحجاز، والمغرب، والعراق، والجزيرة. وثانيها: العالم الإيراني، وفيه: الجبال، وخراسان، وفارس، وخورستان. وثالثها عالم شبه مبهم غير مترابط الأوصال يتكون من الهند، والصين، وبلاد الروم.

وهو التقسيم التقريبي الشائع لدار العرب، ودار الإسلام، ودار الحرب. وحينما نتأمّل ترتيب تلك العوالم الثلاثة نجد أنّ ذلك الحكيم المجهول قد رتّبها بحسب أهميّتها، فالترتيب امتثل لنوع من حكم القيمة. وقد حرصت الوثيقة على وضع العراق في القلب، ثمّ جرى تنضّد البلاد الأخرى إلى جانبيه شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، فظهر أنّه المركز الثابت لتلك العوالم كافة.

أسند المسعودي خبر «وثيقة عمر» إلى «ذوي الدراية»، الذين ذكروا أنّ الخليفة حين تمّ له فتح العراق، والشام، ومصر، وبلاد أخرى، كتب إلى حكيم من حكماء العصر: إنّا أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوّأ الأرض، ونسكن البلاد والأمصار، فصف لي المدن، وأهويتها،

ومساكنها، وما تؤثّره التربة والأهوية في سكانها. فكتب إليه ذلك الحكيم «بأن الله قسّم الأرض أقساماً: شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه، وناريته، وحدّته، وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغرباً أيضاً أضرّ سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضرّ ببرودته، وقرّه، وثلوجه، وآفاته الأجسام، فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب، وأوغل فيه، أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظّه من حسن القسمة».

هذا استهلال شائع استعاد فيه «الحكيم» أفكار بطليموس وجالينوس حول تأثير المناخ في الطبائع البشرية (وهي أفكار بدأت تترسخ لدى الجغرافيين المسلمين في عصر المسعودي)، وبعد أن انتهى من تدبيج تلك التوطئة شرع يصف المناطق المسكونة من الأرض، على الوجه الآتي: «أمّا الشام فسحب وآكام، وريح وغمام، وغدق وركام، ترطب الأجسام، وتبلّد الأحلام، أمّا أرض مصر فأرض قوراء غوراء، ديار الفراعنة، ومنازل الجبابرة، تحمد بفضل نيلها، وذمّها أكثر من حمدها، هواؤها راكد، وحرّها زائد، وشرها وارد، تكدّر الألوان، وتجنب الفطن... وفي أهلها مكر ورياء، وخبث ودهاء وخديعة، إلا أنها بلد مكسب لا بلد مسكن، لترادف فتنها، واتصال شرورها.

أمّا اليمن فيضعف الأجسام، ويذهب بالأحلام، أمّا الحجاز فهواؤه حرور، وليله بهور، ينحف الأجسام، ويجفف الأدمغة، ويشجع القلب، ويبسط الهمم، أمّا المغرب، فيقسّي القلب، ويوحش الطبع، ويطيش اللب، ويذهب بالرحمة، ويكسب الشجاعة، ويقشع الضراعة، وفي أهله غدر، ولهم خبث ومكر. ديارهم مختلفة، وهممهم غير مؤتلفة.

أمّا العراق فمنار الشرق، وسرّة الأرض وقلبها، إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة، وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم، واحتدت خواطرهم، واتصلت مسراتهم، فظهر منهم الدهاء،

وقويت عقولهم، وثبتت بصائرهم. وقلب الأرض العراق، وهو المجتبى من قديم الزمان، وهو مفتاح الشرق، ومسلك النور، ومسرح العينين، ومدنه المدائن وما والاها، ولأهله أعدل الألوان، وأنقى الروائح، وأفضل الأمزجة، وأطوع القرائح، وفيهم جوامع الفضائل، وفوائد المبرات، وفضائله كثيرة؛ لصفاء جوهره، وطيب نسيمه، واعتدال تربته، وإغداق الماء عليه، ورفاهية العيش به».

بعد أن انتهى الحكيم من ذكر أطراف ديار العرب، انتقل إلى العالم الإيراني، ليستأنف أوصافه التبخيسية التي خصّ بها الشام، ومصر، واليمن، والحجاز، والمغرب، باستثناء العراق الذي ركّب له صورة تبجيلية شفافة. ويلاحظ، مرة أخرى، ظهور أحكام القيمة السلبية؛ فـ «الجبال» تخشن الأجسام وتغلظها، وتبلد الأفهام وتقطّعها، وتفسد الأحلام، وتميت الهمم. وأمّا خراسان فتكبر الهمم، وتعظم الأجسام، وتلطف الأحلام، ولأهلها عقول وهمم طامحة، وفيهم غوص وتفكير، ورأي وتقدير. أمّا فارس فخصب الفضاء، رقيق الهواء، متراكم الماء، معتم بالأشجار، كثير الثمار، وفي أهله شحّ، ولهم خبّ، وغرائزهم سيئة، وهممهم دنيئة، وفيهم مكر وخداع. أمّا خوزستان فهي كدرة الأهواء، تفسد الأحلام، وتبلد الأفهام، وتخبث الهمم، وتستأصل الكرم، يساق أهله سوق الأنعام، وهم الهمج الطّغام.

ثم مرّ على «الجزيرة» وتقدّم، في النهاية، بوصيته الثمينة للخليفة: «واعلم، يا أمير المؤمنين، أنّ الله -تبارك وتعالى- قسّم الأرض أقساماً، فضّل بعضها على بعض، فأفضل أقسامها العراق، فهو سيد الآفاق، وقد سكنه أجيال وأمم ذوو كمال». وأخيراً في سطر واحد يجمل كلّ ما يتصل بدار الحرب: وأمّا الهند والصين وبلاد الروم فلا حاجة بي إلى وصفها لك؛ لأنها منازل شاسعة، وبلدان نائية، كافرة وطاغية»[1]. وقبل أن نقوم بتحليل

(1) مروج الذهب، 2: 61-64.

هذه الوثيقة، يحسن أن نردفها بجواب كعب الأحبار عن سؤال تقدم به إليه عمر بن الخطاب عن العراق، فكان جوابه: «يا أمير المؤمنين، إنّ الله لما خلق الأشياء ألحق كلّ شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالعراق، فقال العلم: وأنا معك. فقال المال: وأنا لاحق بالشام، فقالت الفتن: وأنا معك. فقال الخصب: وأنا لاحق بمصر، فقال الذل: وأنا معك. فقال الفقر: وأنا لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك. فقال الشقاء: وأنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك»[1].

تكشف «وثيقة عمر» مجموعةً من الإكراهات التي هدفت إلى تثبيت فكرة يستبعد أنها كانت موجودة في العقد الثاني من القرن الهجري الأول؛ فالفرضيّة الثقافية القائلة بمركزية العراق بدأت تتبلور مع العباسيين، ولهذا كان المسعودي، في النصف الأول من القرن الهجري الرابع، مشبعاً بأسس تلك الفكرة إلى درجة أنه لم يشكّك فيها، لكن النقد الداخلي لهذه الوثيقة سيضعف من منطقها وحججها؛ وأول ما يُلاحظ أنّها تتحدث عن بلاد المغرب بصفتها جزءاً من دار الإسلام، والحال أنّها لم تفتح في خلافة عمر، ومحاولات عثمان بن عفان الأولية لم تفلح في فتحها إلى أن قام معاوية بن أبي سفيان، بعد انقضاء الخلافة الراشدية بعشر سنين؛ أي في عام (50) هجرية الموافق (670) ميلادية، بتكليف عقبة بن نافع بأمر الفتح، وهو الذي بنى القيروان.

ولم يستتب الأمر للمسلمين في المغرب، أو ما كان يُسمى آنذاك أفريقيا، بسهولة، فبعد أن عزل عقبة بن نافع جرى تمرّد واسع، فما كان من الأمويين إلا إعادة عقبة ثانية. والسيطرة النهائية على هذه البلاد لم تتمّ إلا قرب نهاية خلافة عبد الملك بن مروان (حكم 65-86هـ/ 685-705م) حينما تمّ القضاء على «الكاهنة» التي كانت تلقب بـ«ملكة البربر» نحو سنة

(1) المصدر نفسه، 2: 65.

(83هـ=702م). ليس ذلك فحسب؛ بل إنّ المصادر تورد أن عمر بن الخطاب نفسه كان منع عمرو بن العاص من الإقدام على فتح أفريقيا، فكتب إليه «لا تدخل إفريقية؛ فإنّها مفرّقة لأهلها غير مجمّعة، ماؤها قاسٍ ما شربه أحد من العالمين إلا قست قلوبهم»[1].

الأمر الثاني، وله الدرجة ذاتها من الأهمية، هو الحديث عن خراسان وخوزستان وبلاد فارس والجبال، أو ما اصطلح عليه بـ«العالم الإيراني»، فلا يمكن ادعاء أن هذه البلاد فتحت جميعها في خلافة عمر، ذلك أنّ الحدود الشرقية والشمالية لهذه البلاد تقع بعيداً في وسط آسيا. والصحيح أنّ أجزاء منها فقط تمّ فتحه، وبعد مدة طويلة تمّ استكمال السيطرة عليها. وهنا يظهر الأمر الثالث الخاصّ بتقسيم كلّ البلاد التي أشار «الحكيم» إليها: دار الإسلام ودار الحرب، كما هو واضح من وصفه للصين والهند وبلاد الروم بأنها «كافرة طاغية». فهذا الوصف لم يكن قد ظهر في ذلك الوقت.

يرجّح أن هذا التقسيم متأخر، وقد عُرف بعد بزوغ التخوم الفاصلة بين الدارين المذكورتين. وعلى الرغم من أن هذه الطعون تضعف الأهمية التاريخية للوثيقة، لكنها لا تمس القيمة الإيديولوجية التي تتشبّع بها، فهي تريد دمج جملة من المعطيات المتفرّقة: الجغرافية، التاريخية، والثقافية، والعرقية، للإعلاء من شأن قضية معينة، ومع أنه لا يستبعد أن السجالات السياسية بين العراق وبلاد الشام ومصر والمغرب (وقد بدأت تتشكّل في بعضها كيانات سياسية) وجّهت هذه الوثيقة وجهتها المذكورة، وكانت حامية كما هو معروف في الأدبيات التاريخية، فإنّ معظم مضامينها مشتقة من المعلومات الجغرافية التي كانت بدأت بالشيوع في القرن الثالث.

فكرة دار الإسلام ومركزها العراق تشكّلت بسبب من تثبّت المنظومة العقائدية الإسلامية بعد أن توقف المسلمون عن الفتح والتوسّع، وقد كانت

(1) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، ج1: 229.

تلك الدار مجالاً شعوريّاً تغذّيه الثقافة الإسلامية، وتنشط فيها منظومة قيم متماسكة تقبل أحياناً تفسيرات متقاربة، ولكنّها تنظر إلى الآخر بتوجّس، على أن الأمر الذي يستأثر بالاهتمام هو صورة الآخر خارج المجال المشبع بالعقيدة الإسلامية كما ظهرت في المدوّنات الجغرافية، ومنها أدب الرحلة، فعن كلّ تمركز لا بدَّ أن تتأدّى صورة مشوّهة للآخر.

6- مرويّات ازدرائية:

أفرد أبو الفداء باباً في كتابه للحديث عن الزنوج في الجزء الجنوبي من الأرض، وهو ما يعرف بـ«بلاد السودان»، وطفق منذ اللحظة الأولى، يعرض أحكاماً انتقاصية حول الجنس الأسود، معتمداً في ذلك على ابن سعيد المغربي (الذي يروي عن رحّالة يدعى ابن فاطمة)، فالسودان عراة، مهملون، وهم كالبهائم، وعادتهم أنّهم يأكلون من وقع إليهم من الناس[1].

أمّا سكان أعالي النيل، فقد «اشتهر عنهم أنهم يخصون من يقع إلى أيديهم. ويدفعون ذكور الآدميين في صدقاتهم، ويفتخرون بذلك»[2]. المعلومات التاريخية والاجتماعية والدينية، حول الآخر خارج دار الإسلام، ضحلة في كتاب أبي الفداء، ففي أحاديثه المقتضبة عن جزائر المحيط، وبلاد الروم، والقسم الشمالي من الأرض، والهند، والصين، تجنّب الخوض في وصف المنظومات القيمية، وانصرف اهتمامه إلى ضبط المسافات والأسماء، وكأنّ تلك البلاد خالية من الجنس البشري.

وتحدّث أبو الفداء عن بريطانيا بالصورة الآتية «من جزائر البحور المتفرّعة عن البحر المحيط الغربي جزيرة بريطانية في بحر برديل، وهو البحر الخارج في شمال الأندلس. وليس بهذه الجزيرة ماء إلا من الأمطار، وعلى ذلك يزرعون. وجزائر بريطانية إحدى عشرة جزيرة، ومن الجزائر المشهورة جزيرة

(1) تقويم البلدان، ص151.

(2) المصدر نفسه، ص154.

انكلطرة، ويقال إنكلترة... وفي هذه الجزيرة مدينة ليندرس (لندن)... وفي هذه الجزيرة معدن الذهب، والفضة، والنحاس، والقصدير، وليس فيها كروم لشدة الجمد، وأهلها يحملون جواهر هذه المعادن إلى بلاد إفرنسة، ويتعوّضون به الخمر. فصاحب فرنسة إنما كثر الذهب والفضة عنده من ذلك... وفي شمالي جزيرة إنكلترة وبعض شمالي بريطانية جزيرة أرلندة... وهي مشهورة بكثرة الفتن، وكان أهلها مجوساً ثم تنصّروا اتباعاً لجيرانهم»[1]. ما الذي سيرتسم في المخيال عن الإنجليز سوى: استبدال الخمرة الخسيسة بالمعادن النفيسة، والفتن، والعقائد الوثنية التي بالكاد ثلمها التنصّر؟

ولم يكن المسعودي بمنأى عن السقوط في هوة الحكم القيمي بحق الآخر، فأهل الشمال بسبب الأحوال المناخية الباردة «عظمت أجسامهم، وجفت طبائعهم، وتوعّرت أخلاقهم، وتبلّدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم. ومَن أوغل إلى أقصى الشمال، فالغالب عليه الغباوة، والجفاوة، والبهائمية. ومَن كان في الإقليم السادس فإنهم في عداد البهائم»[2]. وكلّ ذلك مبعثه الأخذ بالتركة الشائعة حول الأعراق، وتصنيفاتها، وخضوعها للظروف الطبيعية، فقد ورثت الجغرافيا الإسلامية عن الإغريق والفرس والهنود فكرة الأقاليم، وفكرة الطبائع، والعلاقة بينهما[3].

حدّد الموقع الجغرافي طبائع البشر، وأخلاقهم، وعقلياتهم، وألوانهم، فالتلازم بينهما تلازم نتيجة بسبب؛ إذ تدخلت الظروف المناخية للإقليم

(1) المصدر نفسه، ص187-188.

(2) المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت، 1965م، ص23.

(3) ميكيل، أندريه، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، وزارة الثقافة، دمشق، 1985م، ج1، ق1، ص11. وكرامرز وآخرون، الجغرافيا عند المسلمين، «سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية»، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص91-103. و: خصباك، شاكر، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ص488-492.

(بحسب اعتقاد القدماء) في تشكيل الطبائع، والعادات، والأشكال، وطرائق التفكير، والرغبات، أخذ الجغرافيون المسلمون بهذه العلاقة الافتراضية، وبنوا عليها تصوراتهم، وتصنيفاتهم للأجناس البشرية. وقد نقد كراتشكوفسكي خضوع الجغرافيا الإسلامية للنظريات العلمية الموروثة عن الأوائل[1].

وظفت الآداب الجغرافية معطيات نظرية الكيوف الطبيعيّة في مجال رؤية الآخر، وقد وجِّه نقد إلى جغرافيا الأقاليم وما ترتب عليها؛ لأن التقسيم الذي اعتمدت عليه تعسفي، ولم يولِ أهمية للعوامل الجغرافية مثل التشابه في الظروف المناخية والثقافية والبشرية وغيرها، وتضمنت تكرار بلاد مختلفة في أكثر من إقليم[2].

تُنسب الفرضيّات، التي قالت بها نظرية الكيوف الطبيعية، إلى بطليموس، وجالينوس، وأبقراط؛ فالأول عُدّ المرجعيّة الأساسية لفكرة الأقاليم. أمّا جالينوس وأبقراط فهما الموجّهان الأساسيان لفكرة الأعراق والطبائع. وربطت الآداب الجغرافية الفكرتين ربطاً محكماً، وكيّفتهما في نظرتها للذات والآخر، منذ دخول الفكر اليوناني إلى الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجري. وظهرت تجليات واضحة للفكرتين في سياق مناقشتنا لوثيقة عمر «فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه وناريته وحدته وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغرباً أيضاً أضر سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضرّ ببرودته وقُرّه وثلوجه وآفاته الأجسام فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب وأوغل فيه أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظّه من حسن القسمة».

---

(1) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ج1: 23.

(2) س. م. ضياء الدين علوي، الجغرافيا العربية، تعريب وتحقيق عبد الله يوسف الغنيم وطه محمد جاد، جامعة الكويت، الكويت، 1980م، ص166.

تطورت هذه الظاهرة، وأصبحت محوراً أساسيّاً في الآداب الجغرافية، ولاسيما مرويّات الارتحال، ويعنينا الجانب المتصل بالآخر منها، كما ظهر في أدب الرحلة، حيث ظهر اهتمام البشر، ووقع شبه إهمال للطبيعة. وكان أندريه ميكيل مصيباً حينما ثبّت هذه الحقيقة، فموضوع بحث الجغرافيين كان البشر بالدرجة الأولى، وكانت وظيفة الجغرافيا كشف علاقات دار الإسلام بالبلدان المجاورة، وتصوّر المسلمين عن شعوبها، وتصورهم عن الأرض بأجمعها[1].

ربط المسعودي بين البيئة والطبائع البشرية، مكرساً التصور الإغريقي، فانتهى إلى تثبيت نتائج غير محايدة ترتبت عليها أحكام قيمة بالغة القسوة، فالأرض، كما يقول، أربعة أقسام عنده، وهي:

1- شرقي مذكّر، يتصف أهله بـ «طول الأعمار، وطول مدد الملك، والتذكير، وعزة الأنفس، وقلة كتمان السر، وإظهار الأمور والمباهاة بها، وما لحق بذلك؛ وذلك لطباع الشمس، وعلمهم الأخبار، والتواريخ، والسير، والسياسات، والنجوم».

2- غربي مؤنّث، يتصف أهله بـ «كتمان للسر، وتديّن وتألّه، وكثرة انقياد إلى الآراء والنّحل، وما لحق بهذه المعاني إذ كان من قسم القمر».

3- شمالي غبيّ، تأثّر أهله بالبرد فـ «عظمت أجسامهم، وجفّت طبائعهم، وتوعّرت أخلاقهم، وتبلّدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، وابيضّت ألوانهم حتى أفرطت... ولم يكن في مذاهبهم متانة؛ وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومَنْ كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباوة، والجفاء، والبهائمية، وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال... أمّا مَنْ كان خارجاً عن هذا العرض... فإنّهم في عداد البهائم».

4- جنوبيّ متوحش، ضربت الحرارة أهله فـ«اسودّت ألوانهم، واحمرّت أعينهم، وتوحّشت نفوسهم؛ وذلك لالتهاب هوائهم، وإفراط الأرحام في

(1) جغرافية دار الإسلام البشرية، ج2، ق1، ص120، و: ج1، ق1، ص11.

نضجهم حتى احترقت ألوانهم، وتفلفلت شعورهم لغلبة البخار الحار اليابس»[1].

قام المسعودي بتنميط البشر بحسب الأقاليم، وهو تنميط عرقي، وأخلاقي، وعقلي، وشكلي، يُراد منه حبس الأجناس في طبائع ثابتة، وهو تقسيم اختزالي الهدف منه بسط سلسلة من الانطباعات الشائعة كأحكام نهائية يروم من خلالها إلغاء طرف وتبجل آخر. وتلك التقسيمات ليست غريبة عن الأفق التاريخي الذي تترتّب فيه، فلم ينجُ القدماء من الانزلاق إلى تبنّي تلك الفكرة؛ فأرسطو قبل المسعودي بأكثر من ألف عام، كان دشّن لذلك بتركيز الصفات الحميدة في اليونان وحدها استناداً إلى الحجة البيئية، قال: «الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوربا هم على العموم ملؤهم الشجاعة، لكنّهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة. من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم، لكنّهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام، ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك، فشعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب، ويبقون تحت نير استعباد مؤبّد. أمّا العنصر الإغريقي، الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً. إنه يعرف أن يحتفظ باستقلاله، وفي الوقت نفسه، يعرف أن يؤلّف حكومات حسنة جدّاً. وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم»[2].

مايز المسعودي بين الشعوب على أسس تفترض التضاد المطلق فيما بينها، وهي: الذكورة والأنوثة من جهة، والبهيمية والوحشية من جهة ثانية. وألحق بالزوج الأول الشرقيّين والغربيّين، وبالزوج الثاني الشماليّين والجنوبيّين. وتوزيعه المفتعل يقتضي التنافر التام، فالذكورة الحقة تضادّ الأنوثة، بحسب

(1) التنبيه والإشراف، ص21.

(2) السياسة، 1: 254-255.

تصوّره، وتضاد بالطبع البهيمية والوحشية. إنها فحولة التميّز والقوة والتفكير، وعلى النقيض من ذلك تظهر الأنوثة كمنقصة؛ لأنّها سلوك معوجّ يقوم على الغموض والكتمان والتصديق العاطفي السريع، ثم التعلّق بشيء والتخلّي عنه دونما سبب واضح، فتختلط الآراء والمواقف، وتكثر النحل.

رفع المسعودي من شأن الذكورة؛ إذ جعلها معياراً للتفوق في الطبع، وخفّض من شأن الأنوثة إذ جعلها معياراً لنقصه. أمّا نظرته إلى الشماليين والجنوبيين، فلا تستحق معايير بشرية، ولهذا اقترض أركانها من عالم الحيوان البهيمي، والمتوحّش، فنضّد سلسلة طويلة من الأحكام القاسية بحقهم. وبذلك يكون قد اقترح خريطة جينية للتقسيم البشري والحيواني، فأفضل بني البشر، هم الشرقيون؛ لأنّهم ذكور في جملة طباعهم الشائعة، والأسوأ هم الغربيون لأنّهم مؤنثون في طباعهم المعروفة. أمّا أهل الشمال والجنوب فينبغي نفيهم خارج دائرة التصنيف البشري، إنهم أقرب إلى الحيوانات المتوحشة، والتراتب بينهم غائب؛ إذ هم في الدرك الأخير من الحيوانية، ولا تمايز عنده بين ذكور الحيوانات وإناثها، ولا بين وحشيها وأليفها. وما دام التصنيف يقوم على التفاضل، فالمهم منزلة الفاضل وليس المفضول.

يسبّب هذا التصنيف صدمة؛ إذ يصدر عن المسعودي الذي سلخ عمره في مخالطة الأغيار، ولكنه كان جزءاً جوهرياً من ثقافة القرون الوسطى، وظل مستبداً بالتفكير البشري إلى العصر الحديث، فقد وضع الفكر الغربي تمايزاً لا يقل قسوة عن تقسيم المسعودي بين الشعوب حتى وقت قريب[1]. قلب الفكر الغربي أوصاف المسعودي، وعكس الأحكام، وبدل مواقع الأجناس، فالأقوام الشمالية هي الممثلة، في العصر الحديث، لنخبة بني البشر، ويبدأ بعد ذلك انحطاط الطباع بالتدريج إلى أن ينتهي بالزنوج والهنود الحمر القابعين في نهاية سلّم الدونيّة. تفرض المركزيات الثقافية والعرقية والدينية

(1) المركزية الغربية، ص229-272.

قوانينها الصارمة والمغلقة على الجنس البشري، وتحجزه ضمن تصنيفات قائمة على أسس مختلقة. هذه الفكرة كانت مثار إعجاب ابن خلدون (وغيره كثر) فتبناها، وجعلها الركيزة التي استندت إليها فكرته عن العُمران البشري.

7- أقاليم، وبشر، ومواقع دونيّة:

أكد ابن خلدون في (**المقدمة**) أهمية موقع الأقاليم، وترتيبها، وربط بها الخصائص البشرية، فالناس يتفاضلون في مكنتهم الإنسانية باختلاف الأقاليم التي يستوطنونها، فكلّ امرئ بما خلق فيه، فإن كان ذلك في الأقاليم الوسطى، فقد انماز بالفضائل، وإلا فقد تردّى في الرذيلة إن شاء سوء طالعه أن يكون من أهل الأقاليم المتطرفة الشمالية أو الجنوبية. لا تكتسب الفضائل والرذائل كسباً إنما توجد بخلق الإنسان حسب الإقليم الذي يُولد فيه، فيكون متطرفاً في خلقه وأخلاقه كلما قدرت له الطبيعة من أهل الأقاصي، ويعتدل في كلّ ذلك حينما يكون من أهل الأقاليم الوسطى، فهؤلاء حازوا كمال الخلق والأخلاق؛ لأنّهم خلقوا في أقاليم الأرض الوسطى، فهم النوع الكامل، وما سواهم فقد خلقوا ناقصين بطبعهم. تلازم الخصال السوية من كان إقليمه سويّاً، ويفتقر إليها ما خلا ذلك، ولا سبيل لتصحيح هذا الخطأ، فهو خطأ الطبيعة، ولا قبل لأحد بتغييره.

قال ابن خلدون: «إنّ المغمور من الأرض إنما يوجد في الوسط لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولمّا كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً؛ فالإقليم الرابع أعدل العُمران، والذي حافاته من الثالث، والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما. والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال. والأول والسابع أبعد بكثير؛ فلهذا كانت العلوم، والصنائع، والمباني، والملابس، والأقوات، والفواكه، بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال،

وسكانها من البشر أعدل أجساماً، وألواناً، وأخلاقاً، وأدياناً، حتى النبوات، فإنما توجد في الأكثر فيها.

ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أنّ الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: 110]، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسّط في مساكنهم، وملابسهم، وأقواتهم، وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجّدة بالحجارة المنمّقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب، والفضة، والحديد، والنحاس، والرصاص، والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويبعدون عن الانحراف في عامّة أحوالهم. وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والحجاز، واليمن، والعراقين، والهند، والسند، والصين، وكذلك الأندلس ومَنْ قرُب منها من الفرنجة، والجلالقة، والروم، واليونانيين، ومَنْ كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة؛ ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات.

وأمّا الأقاليم البعيدة من الاعتدال، مثل: الأول والثاني والسادس والسابع؛ فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة؛ والسبب في

ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال.. ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم. ويخلق ما لا تعلمون»[1].

أوردنا نص ابن خلدون الطويل بكامله لأنّه يحمل في طياته حجج القدح بجلاء، فقد أصدر صاحب (**المقدمة**) أحكاماً مطلقة دمج فيها المعطيات الطبيعية بالربانية؛ فقد اختار الله أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة المخصوصة بالاعتدال، وسكانها من أعدل البشر أجساماً وألواناً وأخلاقاً، فخصّهم بالأديان، حتى النبوءات فإنما هي فيهم، فلم يقف على خبر بعثة نبوية في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وقد أعاد تكييف دلالة الآية القرآنية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: 110] لدعم حجته، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. ربط ابن خلدون بين البيئة، والطبع، وإرادة الله، ليسوّغ موقفاً يقوم في أسسه على خفض قيمة جماعات من البشر كاملة، ورفع قيمة أخرى. ومن الصعب إقامة براهين على فرضية تدفع بها منظومة ثقافية لها شروط مغايرة عن شروط الأقوام الموصوفة. وكان روسو قد حذّر من أمر البحث في أمور عامّة كالأعراف، وطرق معيشة شعب ما، إذ ينبغي توخّي الحذر لئلّا يصار إلى تقليص أمر الرؤية على أمثلة خاصّة[2].

وحاول ابن خلدون نقض الأسطورة الشائعة حول الألوان، وبها استبدل القول بالنظرية المناخية، فذهب إلى أن بعض النسّابين ممن لا علم لديه

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986م، ص60- 61.

(2) تودروف، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى، دمشق، 1998م، ص61.

بطبائع الكائنات توهم أن السودان، وهم ولد حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرقّ في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص، ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة، وليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولد إخوته لا غير[1].

بعد هذا التمهيد، الذي ظهر فيه ابن خلدون مبدّداً خرافات القصّاص، انزلق فجأة إلى خرافة المناخ، فقرّر الآتي: في القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكوّن فيه من الحيوانات، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب؛ فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى، فتطول المسامتة عامّة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها، ويلح القيظ الشديد عليهم، وتسودّ جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الإقليمين ممّا يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال؛ إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين، أو ما قرب منها، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها، ويشتد البرد عامّة الفصول؛ فتبيض ألوان أهلها، وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون، وبرش الجلود، وصهوبة الشعور[2].

صدر المسعودي وابن خلدون في رؤيتهما للآخر من عمق الثقافة المتمركزة حول نفسها، أي الثقافة التي تقول بقيم وتؤمن بها، وتدعو إليها، وتنفي كلّ منْ لا ينصاع لها، فالاختلاف في منظومات القيم يقود إلى التراتب، والتراتب نوع من التفاضل القائم على ترجيح قيم وتبخيس أخرى.

---

(1) المقدمة، ص63.

(2) المصدر نفسه، ص63.

لم يبرأ مجتمع من هذا الداء، مهما ادّعى من تسامح؛ فالتسامح في القرون الوسطى كان رغبة دفينة بالامتثال وليس التعايش. ولا يخفى أن هذه الأحكام تقود إلى إيديولوجيا الإحساس بالتفرّد القائم على المفاضلة، ومبدأ المفاضلة ينتهي -لا محالة- إلى الإقصاء. وقد شعر أبو الريحان البيروني بالافتخار والزهو، لأنه ظل منحبساً داخل أطر عاداته وقيمه وتصوراته، وهو الذي أمضى شطرً طويلاً من حياته بين الهنود، فعبر عن ذلك مباهياً بالقطيعة بين المِلل، بقوله: «لم يَسُمنا التهنّد، والانتقال إلى رسومهم»؛ لأن الهنود «يباينوننا في الرسوم والعادات» و«يباينوننا بالديانة مباينة كلية لا يقع منّا شيء من الإقرار بما عندهم، ولا منهم بشيء ممّا عندنا»[1].

يبدو هذا الموقف طبيعيّاً، أول وهلة، بسبب الانحباس ضمن إطار الهوية الثابتة، ولكنه سوف يصبح مع الزمن عبئاً؛ إذ لا يمكن التقيّد الصارم بمنظومة أخلاقية مغلقة وسط منظومة أخلاقية مفتوحة مغايرة. فهذا النمط من التفكير هو اتصال دوغمائي بنوع من «الهويات القاتلة»[2]. وهو نوع من التمركز حول الذات الذي يكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، فيؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، بما في ذلك الدينية والأخلاقية، باعتبارها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، حيث تكون الذات هي المرجعيّة الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أم بمعرفة الآخر، وذلك سيؤدي إلى تركيب صورة مشوهة للآخر، وإنتاج إيديولوجيا إقصائية استبعادية ضدّه، وإيديولوجيا طهرانيّة مقدّسة خاصّة بالذات[3].

---

(1) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1958م، ص14-15.

(2) معلوف، أمين، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، 1999م.

(3) المركزية الغربية، ص10.

لم تكن الصور التي شكّلها سرد الرحّالة المسلمين للعالم الوسيط قد رُكّبت بمنأى عن الوسيلة التي وقعت بها معرفة الشعوب في دار الحرب، فمصدر المعلومات، وطرق تداولها، وكيفية ترتيبها، أدى دوراً مباشراً في صوغ تلك الصورة، وقد قامت تلك المعرفة إمّا على احتكاك خارجي مع أفراد ينتمون إلى تلك الشعوب في دار الإسلام أو على احتكاك داخلي، والأول مصدره الحروب والتجارة والارتحال، والداخلي مصدره الرقيق والكتب المنقولة عن لغات الشعوب الأخرى إلى العربية، ولم تكن معرفة المسلمين بالآخر معرفة بريئة، إنّما كانت مزيجاً من التوقّعات والتصوّرات الشائعة، وهي ممزوجة بتخيلات ورغبات كثيرة[1].

أدّت المرويّات عن الآخر المختلف ثقافيّاً وقيميّاً إلى رسم صور تطابق رغبة الذي يقوم بروايتها وتلقّيها، أكثر ممّا عبّرت عن الموضوع الأصل الذي دارت حوله. وقد تدخّلت المنظومة الثقافية-العقائدية الإسلامية في إعادة رسم ملامح تلك المعرفة، فصورُ الآخرين تشكّلت من تداخل المعلومات الحقيقية بالمزيفة، ومن المشاهدات المباشرة المفسّرة على وفق سلّم معين من القيم، ومن الأخبار التي هتكتها الخرافات والأساطير، واقتحمت صلبها، وأخيراً من الرغبة الثابتة في الذات لإنتاج صورة نمطية منقوصة للآخر المختلف عنها.

وفي حقبة يعدّ الموجّه العقائدي فيها محفّزاً لتشويه الآخر الذي يئنّ تحت طائلة الضلال، فليس من المنتظر البحث عن نقاء الصورة، فطالما أنتجت الأعراق والعقائد، وما زالت، صوراً استعلائية لنفسها وتبخيسية لغيرها، وفي الحالين تقوم تلك الصور على تنضيد مرويّات لا يركّز الاهتمام فيها على الدقة والتقدير المطلوبين، إنما على إشباع الرغبات الثقافية، ففي مخيال الجماعات الثقافية-البشرية المعتصمة بذاتها ترتسم صورة مُرْضية عن ذاتها،

(1) العظمة، عزيز، العرب والبرابرة، رياض الريس، لندن، 1991م، ص21.

ومَرَضيّة عن غيرها. وما دام الآخر موضوعاً للتبخيس في مجتمعات القرون الوسطى، فلم يفلح أحد بصورة مطلقة في تعديل الصور المقلوبة؛ فالدونيّة سمة تُلصق بالآخر، وتخفض من شأنه، وقد تبيّنت لنا الأسباب التي وُضعت لذلك، وكانت المرويّات الجغرافية، وفي مقدمتها سرديّات الارتحال، قد نهضت بمهمة التمثيل الدونيّ للأمم خارج دار الإسلام، واستأثرت بمواقع مهمة في صلب عملية التمثيل السرديّ المذكور، وركِّبت لها صور خاصّة، ستتضح طبيعتها في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.



الفصل الثاني

عوالم متجاورة عوالم متداخلة

1- أسفار وبعوث:

في نهاية العقد الأول من القرن الرابع الهجري، الذي يوافق بداية العقد الثالث من القرن العاشر الميلادي، انطلق ابن فضلان من بغداد، قلب دار الإسلام، مبعوثاً من الخليفة العباسي المقتدر إلى يلطوار ملك الصقالبة. وطبقاً للمعايير العقائدية الشائعة، تقع مملكة الصقالبة (وعاصمتها بلغار على نهر الفولغا في البلاد الروسية الحالية) ضمن دار الحرب. نُدِب ابن فضلان واعظاً في بعثة الخليفة، ولم يكن الشخصية المركزية فيها، إنّما كُلّف بالإرشاد الديني، وبتقديم شروحات، وتفسيرات، ومواعظ دينية، لملك الصقالبة حول الإسلام.

وكلّما مضت البعثة في طريقها إلى بلاد الشمال توارى حضور الآخرين، وفي نهاية المطاف لم يبقَ أثر لأحد منهم، وتركّز السرد حول شخصية ابن فضلان الذي أصبح موضوعاً للرحلة التي يرجّح أنها استغرقت ثلاث سنوات. لم يكن ذلك سيئاً، فهذا الانفراد بالسرد جعل رؤيته الثقافية للعوالم التي مرّ بها تعرض تمثيلاً سرديّاً على غاية من الأهمية لكثير من المشاهد التي التقطتها عيناه، أو التجارب التي مرّ بها.

تألفت بعثة المقتدر بالله (في 28 شوال 320هـ - 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 932م) من ثلّة مختارة من الرجال الفاعلين في البلاط العباسي، وهم من بين أولئك الذين كانت تتردّد أسماؤهم في المصادر طوال خلافة المقتدر المضطربة، وبعضهم أسهم مباشرة في تثبيت بيعته، ورافقه منذ اللحظة الأولى لتولي أمر الخلافة، وحامى عنه في وسط مملوء بالمنازعات التي أتت عليه في نهاية المطاف، وأبرزهم: نذير الحرمي، وسوسن الرّسي، وبارس الصقلابي، وتكين التركي، ومعهم سفير الصقالبة في بغداد: عبد الله بن باشتو الخزري. والرجل الوحيد الذي تُخمل المصادر ذكره في البلاط العباسي هو أحمد بن فضلان، الذي سرعان ما انتزع دوراً أساسياً في البعثة.

اعتلى المقتدر بالله عرش الخلافة في الثالثة عشرة من عمره، فكان بذلك أصغر من تولّى الحكم في تاريخ الإسلام إلى عهده. وما تمكّن المقتدر أبداً من إحكام السيطرة على دار الإسلام، فشرعت في التفكّك الذي أتى عليها بسبب الفتن، والفوضى، وسوء الإدارة. ولعلّ تفكك بعثته إلى ملك الصقالبة يحيل رمزيّاً إلى ما كان الأمر عليه في الواقع.

وكانت البعثة مناسبة جيّدة يعيد ابن فضلان فيها الاعتبار لنفسه؛ إذ سيتوارى الآخرون خلف حضوره الكثيف، وسيُبتر وجودهم في اللحظة الحاسمة، وهي لحظة دخول البعثة بلاد الشمال، فلا يعود إلى ذكرهم بعد ذلك، ولن نعرف عن مصائرهم شيئاً. فكأنّ البعثة المقدّر لها أن تصل إلى دار الصلح تبعثرت، حينما شرع مُرشدها الديني في اختراق دار الحرب، التي هي دار كفر بحسب المعتقد الديني في القرون الوسطى.

تندرج بعثة المقتدر إلى بلاد الصقالبة ضمن سلسلة من البعوث والسفارات والرحلات بين العرب والأمم المجاورة لأغراض متعددة: سياسية، ودينية، واقتصادية، وأحياناً لأسباب فردية خاصّة بالرحّالة أنفسهم، وفي معظمها ترك الرحّالة مدوّنات سرديّة شديدة الأهمية، تمثل أدباً استكشافيّاً قدّم للعرب وللمسلمين أحوال الأمم الأخرى، بمزيج من ذكر

الوقائع، وإنتاج الخيالات، ومزج هذا بذاك، كلّما انقطعت السبل بالرحّالة، وهم يطوفون في الأصقاع النائية للعالم، مندهشين بأحوال الناس المغايرة لأحوال أهل دار الإسلام.

سُبقت بعثة المقتدر، وتُليتْ، بكثير من الوفود والبعوث التي توزعت في أركان العالم المجاور لدار الإسلام؛ إذ أرسل هارون الرشيد بعوثاً إلى الصين، وبلاد الإفرنج، وتبادل معهم الآراء حول العلاقات فيما بين الطرفين. ثمّ سفارة الشاعر الأندلسي الغزال إلى بلاد الشمال مبعوثاً من السلطان عبد الرحمن، ورحلة البيروني إلى بلاد الهند من طرف محمود الغزنوي. وقد أثمرت إقامته المديدة فيها عن معرفة شاملة بأحوالها الثقافية والبشرية والدينية، كما ظهرت في كتابه الكبير (**في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**). وسفارة ابن خلدون مبعوثاً إلى المغول القادمين لاحتلال بلاد الشام، ومحاولة التوسط لإيقاف تقدمهم إلى مصر، كما عرض لها في سيرته الذاتية «التعريف بابن خلدون».

ثمّ سفارة أبي دُلف مسعر بن مهلهل، مبعوث نوح بن نصر إلى الصين والهند، ورحلة سليّم الأسواني إلى أعالي النيل، وبلاد النوبة، ورحلة ابن بطوطة إلى وسط أفريقيا، مبعوثاً من السلطان أبي عنان، فضلاً عن الرحلات البحرية التي قام بها سليمان التاجر، وابن وهب إلى الهند والصين، وبحار جنوب آسيا، ثمّ رحلات أبي حامد الغرناطي، والطرطوشي إلى أوربا، ومشاهدات هارون بن يحيى للقسطنطينية وروما، ورحلة سلام الترجمان إلى بلاد يأجوج ومأجوج، وابن جبير إلى صقلية.

على أنّ رحلة ابن بطوطة إلى بلاد الأناضول، وجنوب البلاد الروسية، ثمّ اختراق خراسان باتجاه الهند، ثمّ أقصى شمال شرق الصين، وتطوافه في جزر المحيط الهندي، مثل جزر المالديف، والمليبار، وسيلان، وبعض الجزر الإندنوسية، وارتحاله إلى السواحل الشرقية لإفريقية، ثمّ الأجزاء الوسطى الغربية منها، تعدّ أهم مدوّنات الارتحال في الثقافة العربية-

الإسلامية، لما فيها من مواقف، ورؤى، وأخبار، عن الأمم خارج دار الإسلام. وينطبق على ابن بطوطة وصف «الرّحول».

2- انتهاك، وخرم نَصٍّ:

لم يأخذ ابن فضلان في الحسبان التحذير الذي اتّفق عليه الجغرافيون المسلمون القُدامى، والذي سنّهُ المقدسي في كتابه (**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**)، ومؤدّاه أنّ أهل دار الإسلام غير معنيين بدار الكفر، وليس من الحكمة أن يكلّفوا أنفسهم عناء البحث في ممالك الكفار، ولا فائدة من ذلك[1].

ما عُرِفَ عن ابن فضلان أنّه جغرافيّ بالمعنى المعروف، ولم يدخل تلك الدار برغبته، إلا أنّ وضعيته كشفت طبيعة ذلك التحذير التراجيدي؛ فعالم «الآخر» غير عالم «الأنا». ثمّة اختلافات جوهرية قائمة في صلب البنية الذهنية والعقائدية للمجتمعات في تلك الحقبة من الزمن، وفاعلة في صميم النموذج الفكري اللاهوتي السائد وقتذاك. كان الاتصال مع الآخر (المختلف عقائديّاً) محظوراً أو شبه محرّم، ولا يجرؤ على ذلك إلا المغامرون من الرحّالة والسفراء، فالآخر كان ثمرة محرّمة، وفي أقلّ الأحوال ثمرة عسيرة الهضم. والعُرف الشائع في عصر ابن فضلان والعصور هو: ينبغي الحذر من الآخر. نادراً ما ذكر ابن فضلان بغداد باسمها، فهو يستخدم «دار السلام». ودار السلام، بالنسبة إليه، معقل العالم القديم ومركزه، فهي الوسط من الفضاء الثقافي الواسع المسمّى دار الإسلام. إنّها منهل المرجعيّة الإسلامية الكلية، وهو الذي انتدبه الخليفة ليفقّه أهل دار الصلح في الدين، ويعرِّفهم بشرائع الإسلام[2].

---

(1) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن، ص9.

(2) ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، جمع وترجمة وتقديم حيدر محمد غيبة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م، ص34.

أظهر ابن فضلان حرصاً واضحاً على ذكر المدن والمسافات والأنهار، واستأثرت باهتمامه أحوال الأمم التي اخترق مجالها الجغرافي والثقافي، وهي أمم كثيرة ومتنوعة الأعراق والأديان والتقاليد، ولاسيّما حينما غادر دار الإسلام، وتوغل في دار الصلح، ثم دار الحرب. وأدّت الكتابة دوراً مهماً في تثبيت رؤاه، وتصوراته، وأحكامه، فما دام يتحرك في مجاله الثقافي داخل دار الإسلام، فإن الكتابة لديه كانت تقوم بإعادة خلق جديد لكلّ ما وقع تحت بصره، فهي كتابة تمثيلية تعرض، بوساطة السرد، مكوّنات العالم الذي يرتحل فيه، ولكن ما إن انزلق إلى دار الحرب حتى توقفت الكتابة، وضاع من المخطوط معظم الجزء الخاصّ بالآخر؛ فكأنّ ثمة قوة سحرية انتزعت ما له صلة بالآخر، ورمت به في غياهب النسيان، إلا ما ورد ذكره عن الروس، ومقطع عن بلاد الخزر، ولما يُعثر، إلى الآن، على الأصل العربي الكامل.

لم يتطرق ياقوت الحموي إلى تفاصيل رحلة ابن فضلان من بغداد إلى بلاد الصقالبة، لكنه اقتبس منها مقاطع طويلة، على أنه شكّك في بعض مرويّاته مستبعداً وقوعها، وأعلن براءته منها، وعدم ضمان صحتها[1]. وإذا صحّت تلك المرويّات، وأخذت بالحسبان فرادة المغامرة، ومداها الواسع، وأحداثها، وأثرها في شخصية ابن فضلان، فسيكون من المحتمل ألا يُسمح بعرضها على العموم كاملة؛ إذ ينبغي أن تركّب صورة مشوّهة للآخر، وإلى ذلك يحتمل أن ياقوتاً نفسه، بعد مضيّ ثلاثة قرون على عصر ابن فضلان، لم يكن قادراً على تصديق أحد مصادره الأصلية عن بلاد الصقالبة.

يفتح غياب المتن الكامل من رحلة ابن فضلان باب الأسئلة الكبيرة، وجميعها متصلة بالحدود الصارمة التي تنظّم العلاقة بالآخر. وإذا كان القدماء قصدوا إتلاف الجانب المهم من الرحلة، فإنّهم بذلك العمل الشنيع الأخرق

---

(1) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، 1: 88.

قد شرعوا نوافذ التخيل. فمنذ القدم بُذل جهد جبار لإعادة وصل الأجزاء المفقودة، وربطها، والبحث عمّا طُمس منها، إلى جانب ذلك، وكما هو متوقّع، سيتراكم طوال ألف سنة تراث من التضخيم للرحلة وصاحبها.

منح ابن فضلان دوراً استثنائيّاً ورائداً لكلّ ما يتصل بعلاقة دار الإسلام بالبلاد الشمالية الوثنية في القرن العاشر الميلادي، وأصبح شاهداً من الدرجة الأولى على انبثاق عالم مجهول في فضاء الثقافة الإسلامية، وأضفت عليه شموليّة أحاطت به إحاطة السوار بالمعصم. لكن الشك ظلّ يحوم حول المدى الذي بلغه في تلك الأصقاع البعيدة. بدا وكأن مصير كتابته حول الآخر ظلّ معلّقاً في مكان ما من هذا العالم، فالآخر كالترياق السامّ الذي طالما جرى التحذير منه. وفي ضوء تلك الفكرة جرى تقسيم العالم القديم.

ترك أبو حكيمة (راشد بن إسحاق الكاتب)، وهو معاصر لابن فضلان، ديواناً شعريّاً فريداً في رثاء ذكره. والقصيدة الأولى فيه، وهي فاتحة الديوان، ويصف فيها خرم الأحداث لبدنه وعضوه، هي التي تخرّمت في أكثر المقاطع أهمية. فما يَعدّه الشاعر شيئاً حميماً هو الذي تعرض للخرم[1]. ثمّة يد خفية، قاسية، باطشة، مهيأة للامحاء، لحقت لبّ كثير من الآثار الأدبية والفكرية. ولم تكن رحلة ابن فضلان، بمنأى عن احتمال مثل هذا، فالضرر الذي لحق بالنصّ عن بلاد الشمال يماثل الضرر الذي لحق بالنصوص التي ظهرت في عصره.

لم تزل ظروف تدوين رحلة ابن فضلان غامضة، فلم يتطرق أحد إليها، ونكاد لا نعرف شيئاً محققاً عن مصائر أبطالها الرئيسيّين، بما فيهم مصير الرحّالة نفسه. أمّا الأضرار فهي جسيمة، وفي مقدّمتها ضياع المتن الأصلي،

(1) ابن إسحاق الكاتب، راشد، ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، دار الجمل، كولونيا، 1997م، ص25-26.

وطمس أكثر الأجزاء أهميّة، وهي الفصول المتعلقة بوجود ابن فضلان خارج دار الإسلام، ويحتمل أن يكون التوتر العقائدي قد تدخّل في تخريب المخطوط الأصلي، واقتطع منه الأجزاء المتصلة بـ«الآخر».

وإذا صحّ ذلك، يكون قد حدث بعد قرون عدة من زمن الرحلة، فالشاهد الوحيد على وجود النص المدوّن كاملاً هو ياقوت الحموي (625هـ/ 1229م) فيما بدأت الرحلة في الحادي عشر من صفر عام (309هـ)، الموافق للعشرين من حزيران/ يونيو سنة (921م)، ووصل ابن فضلان عاصمة الصقالبة في (12 أيار/ مايو 922م). قال ياقوت: «وقصة ابن فضلان، وإنفاذ المقتدر له إلى بُلغار، مدوّنة معروفة مشهورة بأيدي الناس، رأيتُ منها عدة نسخ»[1].

لم يبقَ من النص سوى وصف رحلة الذهاب التي استغرقت نحو أحد عشر شهراً، فيما أكّد ياقوت أنّ الرسالة صورت خروج ابن فضلان من بغداد إلى بلاد الصقالبة، وعودته إليها[2]. ولو افترضنا أنّ رحلة الإياب استغرقت نحو سنة شأن رحلة الذهاب، لكان ابن فضلان قد أمضى عاماً كاملاً في بلاد الشمال. وقد وصف ياقوت الرسالة بأنّها «قصة»، وأنّه رآها، واطّلع عليها، واقتبس منها، وهي تصوّر ذهاب ابن فضلان وإيابه، وكانت وظيفته، ضمن بعثة المقتدر، هي تعليم الصقالبة «الصلوات والشرائع».

قام ياقوت بدمج مقاطع من النص في معجمه، باعتبارها من المصادر الجغرافية والبشرية عن تلك البلاد، لكنّه لم يضمن صحّتها، وتشكّك في بعضها، وأعلن براءته منها. ومع أنّ الرحّالة كانوا يدرجون غرائب كثيرة، بعضها أوهام، في مدوّناتهم عن أهل دار الحرب، فإنّ ياقوتاً الحموي لم يستطع هضم مشاهدات ابن فضلان، ولم يتكفّل باحتمال صدقها؛ ذلك أنّ

(1) معجم البلدان، 1: 88.

(2) المصدر نفسه، 1: 484.

النص تضمن جملة من الأخبار يصعب تصوّر حدوثها، الأمر الذي دعاه إلى التحذير من الاعتماد عليها.

لم ينفرد ياقوت في كونه الشاهد الوحيد على اكتمال نصّ ضاعت أصوله فيما بعد، ولم تنجح أية محاولة في العثور عليه إلى الآن، فابن النديم المفهرس الثقة كان أيضاً شاهداً على وجود أصل كامل لكتاب (**ألف ليلة وليلة**) رآه، كما يقول «بتمامه دفعات، وهو في الحقيقة كتاب غث بارد الحديث»[1]. ولكنّ الأصل الذي اطلع عليه ابن النديم أجزاء فُقد كما هو الأمر بالنسبة إلى نص ابن فضلان، وكلاهما، ياقوت وابن النديم، يقفان الموقف نفسه، ويصدران الحكم ذاته؛ يطّلعان على الكتابين، ويعدّان أوّل شاهدين عليهما، ثمّ يصدران حكماً سلبيّاً بحقهما.

كتاب (**ألف ليلة وليلة**)، وكتاب (**رسالة ابن فضلان**)، المشفوعان بشاهدي عيان من وزن ابن النديم وياقوت الحموي، يقدّمان دليلاً على أنّ بعض الكتب، في ثقافتنا القديمة، تظهر كاملة، لكنّها سرعان ما تتعرّض لسوء فهم يفضي بها إلى الضياع، إمّا جراء الطمس أو الإهمال المقصود لبعض الفصول والأبواب والفقرات. وليس من المصادفة أن يلحق ضرر بهذين الكتابين (وكثير من الكتب المماثلة) فهما يصوّران الارتحال العجيب في عوالم الآخر، بما يطعن المتخيّل الذاتي المنضبط عقائديّاً وثقافيّاً عنها. تأتي اليد «الآثمة» لقطع «الإثم» الدخيل على الثقافة.

ما انفكّت الآثار التي يحوم الشك حول مقاصدها تتعرّض للتخريب، لم يقتصر الأمر على الكتب وحدها، فكثير من الصور القديمة، التي اخترقت حاجز المنع والتحريم، وصوّرت الإنسان والحيوان، إمّا أُتلفت، وإما أن يداً كارهة قامت بمحو الرؤوس بمهارة بالغة من كلّ صورة، ومثال ذلك مخطوط عربي في «سان بطرسبورج» مزين بالصور، لم تستطع اليد الآثمة قطع

(1) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971م، ص363.

الرؤوس تماماً، إنما فصلتها عن الأجساد بخط مميز من الحبر، فالشخصيات الممثلة في المخطوط، أناساً وحيوانات، قد احتفظت برأسها على كتفيها، لكنّ أعناقها جميعاً مقطوعة بخط من الحبر. خط واضح يرسم حدّاً بين الرأس وسائر الجسد، وفي تعجّله، فإنّ كاره الصور قطع أحياناً لا الرأس؛ بل الصدر أو بطن الشخصيات. هذا الخط يشير إلى المحرّم الذي انتُهك، وفي الوقت نفسه يقدم نفسه كسيف عقاب[1].

وفي صالة آثار بلاد الرافدين في متحف اللوفر، جرى تخريب نحو ستة من التماثيل الصغيرة لـ «غوديا» (توفي نحو 2125ق.م) أمير مدينة «لكش» العراقية، وحُطّمت الرؤوس بقصد سافر ومعلن، كي لا يقع تماثل في الإيحاء بين الشكل الفني الرائع، ونماذج الخلق البشري. ولم ينج من التخريب إلا نحتٌ صغير يمثل الأمير الكاتب، وهو في مقتبل عمره؛ إذ بدا قصيراً في قامته، وقد اتّزر برداء لفّه حتى القدمين، وظهر وحيداً بين نماذجه الأخرى التي جزّت رؤوسها جميعاً، ولم يبقَ سوى ثلمات ناتئة فوق الأكتاف. من المستحيل تخيّل كاتب أمير بلا رأس، فكلّ ما لا يتوافق مع السُّنن الثقافية والعقائدية ينبغي أن يُبتر أو يُطمس، سواء أكان سرداً تخيليّاً، أم أدباً ارتحالياً، أم صوراً توضيحية، أم منحوتات تعود إلى آلاف السنين.

تتعرض الذاكرة الإنسانية للتخريب، حينما يستبدّ بالفكر تأويل خاضع لموجّه عقائدي مغلق لا يأخذ في الحسبان التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية، فتُفرّغ الخطابات والصور والتماثيل من معانيها، وتحمّل بمقاصد جديدة يفترضها ذلك التأويل استجابة لشروطه؛ فالرسوم المذبوحة، والتماثيل المدمّرة، والنصوص المخرومة التي تصوّر الآخر أو الذات، وكلها ظهرت في حقب ماضية، أصبحت لا تهدّد المتخيّل الثقافي بخطر يمحق معتقداته؛

(1) كيليطو، عبد الفتاح، لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، 1995م، ص79.

لأنها فقدت وظيفتها الأولى التي ظهرت من أجلها، وأصبحت اليوم شاهداً جماليّاً على حقبة مضت من التاريخ. وعلى الرغم من ذلك، طالما تعسّف التأويل الضيّق في إسقاط دلالات أخرى عليها. ترحّل الآثار الأدبية والفنية من حاضرها إلى الماضي لتُدرج في سياق فهم معين، فيصبح التخلّص منها مشروعاً حينما يستبدّ تأويل ضيّق بالدين.

قال كريكتون، الذي ادّعى إعادة تركيب الأصول المفقودة لرسالة ابن فضلان على سبيل التخيّل السرديّ: «يمثل مخطوط ابن فضلان أقدم وصف معروف لشاهد عيان عن حياة الفايكنغ ومجتمعهم، ويُعدُّ وثيقة بارزة، في وصفه لحوادث وقعت منذ ما ينوف عن ألف سنة، بتفصيل مميز، مفعم بالحياة. ومن الطبيعي ألا ينجو المخطوط من عاديات الزمن، خلال الحقبة الطويلة التي مرت عليه. وفي الحقيقة، للمخطوط تاريخه الذاتي، الذي لا يقل تميزاً عن النص نفسه»[1]. الجملة الأخيرة هي التي تعنينا في هذا السياق، فهي تعرض تسخّطاً معلناً على طمس تاريخ النصوص الكبيرة.

أجل إنّ للمخطوطات تواريخها المحايثة التي لا تقلّ عنها تميّزاً. فتاريخ كتاب **(ألف ليلة وليلة)** وكتاب **(كليلة ودمنة)**، وبعض كتب «السير الشعبية»، يضارع في أهميته النصوص نفسها. وهو أمر له أكثر من دلالة. وفيما يتصل برسالة ابن فضلان، فبعد عصر ياقوت تمزق المخطوط. أسهم ياقوت نفسه بذلك حينما انتزع منه نبذاً وشذرات وأجزاء متفرقة. وكلّ ذلك استأثر باهتمام المتخصّصين الذين بذلوا جهوداً شاقة في تتبع مصير المخطوط ولمّ شتاته وتركيب أجزائه[2]. على أنّ المفارقة ترتسم حينما نعلم أنّ النص الذي كان موحّداً في بداية القرن السابع الهجري (بداية القرن الثالث عشر الميلادي)، قد تفرّق الآن، وضاع، ولم تبقَ منه سوى رحلة ذهاب بلا عودة.

---

(1) رسالة ابن فضلان، ص23.

(2) تنبغي الإشارة بتقدير إلى جهود كريكتون، وفراوس دولوس، وسامي الدهان، وقد عرضها حيدر محمد غيبة، انظر: الرسالة، ص7-30.

3- تماثل وتمايز:

ارتحل ابن فضلان في سلسلة متعاقبة من العوالم المتماثلة حيناً، والمتمايزة دينيّاً وعرقيّاً وثقافيّاً حيناً آخر، كالعالم العربي، والعالم الإيراني، والعالم التركي، والعالم الصقالبي، والعالم الخزري، لكن علاقته بهذه العوالم تنتظم في ثلاثة فضاءات عقائدية: فضاء مؤمن بالنسبة إلى العالمين الأولين، وفضاء شبه وثنيّ بالنسبة إلى العوالم الثلاثة الموالية. ستتضح المطابقة بين هذه العوالم والحدود التقليدية لعوالم العصور الوسطى في الفكر الإسلامي: دار الإسلام، دار الصلح (أو العهد)، دار الحرب. مسار ابن فضلان أخذه من المعلوم إلى المجهول، ومن المألوف إلى الغريب، ونقله من حاضنة الذات إلى حاضنة الآخر.

اندفع كسهم لاختراق هذه المجالات المتناصبة العداء. وفي تلك الأصقاع النائية سوف تتجلى عرقيّته، فلا يُعرف إلا بوصفه عربيّاً. لم يكن ابن فضلان عربيّاً بالدم إنّما بالثقافة، لكنه عرف كذلك حيثما حلّ في عالم ما زال بعيداً في القرن العاشر الميلادي عن ملامسة الحقيقة الإلهية؛ إذ إنّ التنصّر النهائي لأوربا تمّ بعد ذلك، وتأخر كثيراً قبل أن يتغلغل في الأقاصي الشمالية النائية.

حمل ابن فضلان في أعماقه، بوصفه مبعوثاً لخليفة المسلمين، الحقيقة المطلقة؛ أي التوحيد الكامل، وهي الفكرة الأكثر سموّاً وحضوراً في ذهنه، وفي ذهن سائر الرحّالة، إنّها فكرة مصقولة، وصلبة، وشفافة، وجاهزة، وبسيطة، لمن يؤمن بها، لكنها بمضي الارتحال إلى الشمال سوف تصبح خشنة، ومعقدة، لكونها تصطدم يوميّاً بالمظاهر الوثنية، فهو بصعوده المنضبط إيقاعيّاً إلى الشمال، يتناغم والحدود الشعورية لعالم القرون الوسطى وتقسيماته العقائدية، فالتصور يذهب إلى أن دار الإسلام واحدة؛ لأنها تتكون من رعيّة واحدة، وتحكمها دولة واحدة، وترأسها سلطة واحدة، وعليها تقع حماية الرعية بأعراقهم ودياناتهم ومذاهبهم، فقد وقعت تحت حمايتها بالفتح.

أمّا دار الحرب فتتكون من بقية العالم، وبينهما دار الصلح/العهد، ذلك المجال الذي تحكمه دولة غير مسلمة، لكنّها مرتبطة بعلاقة تعاقدية مع دولة الإسلام، ومن خلالها أذعنت لسيطرة المسلمين، وقامت بدفع الجزية، لكنها تحافظ على شكلها الخاصّ بالحكم[1]. وخطاب الرحلة سيتلوّن بهذه التقسيمات كلما مضى كاتبه ميمّماً وجهه ناحية الشمال.

من أجل تقدير المخاطر المحدقة بابن فضلان، ينبغي القول: بسبب العداء الديني المستحكم بين دار الإسلام ودار الحرب، الاتصالُ مع أهالي دار الحرب ممنوعٌ ومحرّمٌ. وعلى العكس، يُسمح لمن يريد من أهالي دار الحرب زيارة دار الإسلام بتصريح يطلق عليه «أمان»، ويسمّى حامله «المستأمن». وهذا التصريح يمكن أن يمنحه أيّ «رجل مسلم بالغ حر». وفي المقابل، هذا الأمان لا يُمنَح للمسلمين في دار الكفر[2].

لا ضامن لمن ينزلق من الدار الأولى إلى الثانية. سيعدم ابن فضلان كل وسائل الأمان والاتصال، لأنّه غادر فضاءً آمناً خاصّاً به إلى آخر خاصّ بأعدائه، وأعداء الله. وسوف تتعطل لغته، وسيظل لسانه العربي معقوداً إلى النهاية. ليس ثمة وظيفة حقيقية لمرشد ديني بلا لسان. وكان مسلمو العصور الوسطى يرون أن تعلم لغة أجنبية ينطوي على نوع من الزندقة والنجاسة[3]؛ ذلك أن الحقيقة القرآنية عربية اللسان، ولا أهمية للتمرّس بغيرها.

ما استطاع ابن فضلان إجادة لغة الأقوام الشمالية بدرجة تمكّنه من التعبير عن أفكاره، والألفاظ المبعثرة في ذاكرته لم تشفع له في أن يستوعب كل شيء. حاول أن يلمّ شتات كلمات وعبارات، لكنّه ظل مكبّلاً خلف لسانه

(1) لويس، برنارد، اكتشاف المسلمين لأوربا، ترجمة ماهر عبد القادر، القاهرة، ص71–73.

(2) المرجع نفسه، ص74، وانظر: لويس، برنارد، السياسة والحرب، ضمن: «تراث الإسلام»، ترجمة محمد السمهوري، عالم المعرفة، الكويت، 1978م، 1: 257.

(3) اكتشاف المسلمين لأوربا، ص85.

الحبيس، وطلاسم الآخر التي لا سبيل إلى فكّ شفراتها دون معرفة اللغة، ومعرفة المرجعيّات الثقافية الحاضنة لها. ولهذا سوف يحتاج إلى لسان آخر؛ أي إلى وسيط مغاير في عالم لا علاقة له بتلك اللغة. وما دام ابن فضلان حيّاً ينبغي ألا يختفي ترجمانه. يمثل المترجم الوسيط بين ابن فضلان وأهل دار الحرب، فيما يمثل هو بنفسه الوسيط بين دار الإسلام ودار الحرب.

4- ألفة فقيه وغربة شاعر:

انطلق ابن فضلان من بغداد، وهي المركز الاعتباري لدار العرب والمسلمين. لم يتحدّث عن عالم غادره، ولكن الجميع في انتظار أن يتكلم عن عالم ذهب إليه. وأول عالم مرّ به هو العالم الإيراني، وهو عالم متنوّع، ومترامي الأطراف، لكنّ المدهش أنّ ابن فضلان اخترقه دون أن يبدي أية تطلعات استكشافية، فلم يستوقفه شيء فيه إلى أن بلغ تخومه الشمالية الشرقية في بخارى، فالسرد الوصفي البارد لم يعنَ بكشف طبيعة ذلك العالم، إذ كانت القافلة متعجلة في ارتحالها، ومعها كان ابن فضلان متعجّلاً في أوصافه. وكان النسق الآتي للارتحال هو المهيمن في أثناء اختراقه العالم الإيراني: «رحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمئة، فأقمنا بالنهروان يوماً واحداً، ورحلنا مجدّين حتى وافينا الدسكرة، فأقمنا فيها ثلاثة أيام، ثمّ رحلنا قاصدين لا نلوي على شيء حتى صرنا إلى حلوان، فأقمنا بها يومين»[1].

وطبقاً لهذا النسق الذي جاء خلواً من هواجس الاكتشاف مضى مخترقاً العالم الإيراني: سرنا، فأقمنا، ثمّ رحلنا، ثمّ قطعنا، وعبرنا... إلخ. وهذا الارتحال المتعجّل، الذي حال دون الوقوف على التفاصيل، له صلة مباشرة بإحساس ابن فضلان الداخلي بأنه يتحرك في مجال مستكشف بالنسبة إلى معاصريه، وأليف بالنسبة إليه، فلا حاجة له لإعادة الوصف، ولم يرغب في

(1) رسالة ابن فضلان، ص73.

تعريف المعرّف، فكأنه سهم في فراغ. حتى الأزمنة والأمكنة نضّدت للدلالة فقط على مروره. وأورد نحو عشرين مدينة، مرّ بها قبل وصوله بخارى، أوردها جميعها متعاقبة، ولم يستغرق منه ذلك إلا أقل من صفحة واحدة. ويفاجأ المتلقّي بأن ابن فضلان بلغ بخارى، في وسط آسيا، لكي يلتقط هناك، ولأول مرة، أنفاسه.

يبدو العالم الإيراني، بالنسبة إليه، خاملاً لم يستثِر لديه أي فضول، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بسبب الغطاء العقائدي السميك الذي كان يتدثّر به، وهو الذي حجب عنه الاختلافات الثقافية والعرقية بين العالمين العربي والإيراني، وأحالهما إلى عالمين متماثلين لا حاجة لابن فضلان أن يقف على التمايز بينهما.

والحال هذه، هما متباينان في كثير من المعالم والمظاهر الطبيعية؛ بل في الثقافات والعلاقات الاجتماعية، لكن السرد المحكوم برؤية دينية أحادية جعلهما عالماً واحداً. ولفهم ذلك الاختلاف يلزمنا وضع الفقيه بإزاء الشاعر، لكشف نوع الاختلاف الثقافي، والجغرافي، والعرقي، بين العالمين.

كان المتنبي (354هـ=965م)، وهو معاصر لابن فضلان، قد نقض ضمناً ألفة ابن فضلان للعالم الإيراني، ففي قصيدته «شِعب بَوّان»، وهي آخر قصائده الكبيرة، عبّر عن ذهول كامل ومترابط بالطبيعة والبشر المختلفين عمّا ألفه في العالم العربي. وعرّف نفسه مَجازيّاً بـ «الفتى العربي»، الذي فضح الاختلافُ غربةَ وجهه ويده ولسانه، فكفّ التماثل عن ممارسة فعله، وتوارى خلف بروز مفاجئ لاختلاف ثقافي وعرقي. إلى ذلك إن الشِّعب، وهو البؤرة الرمزية المصغّرة التي تحيل على فارس، مكان خلاب مضادّ للصحراء التي تُعدّ إحدى مرجعيّات المتنبي وشعره، فكأنّ أبا محسَّد سقط فجأة في أسر عالم غريب، لكنه جميل ورائع، فجمال الغريب عمّق لديه إحساساً جذريّاً بالتباين، فالشِّعب «ملاعب جِنّة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان».

تعطلت المعرفة اللسانية إزاء الدهشة، وخيّم الذهول الشعري، وغمرت العالَمَ شبكةٌ من العلامات، والرموز، فسليمان القادر على فكّ شفرات اللغات البشرية، وهمس الطيور، يحتاج إلى وسيط فارسي يفكّ له لغز الطبيعة. وضع المتنبي نفسه في موقع مختلف عن موقع ابن فضلان، فإحساسه كشاعر دنيوي بالاختلاف حال دون المعرفة، فاكتفى بالعجب، والانبهار، حتى البطانة المجازية الخلاقة لقصيدته لا تمكّنه من ذلك، وهو غير قادر على تخطّي التباين الثقافي والعرقي.

أمّا ابن فضلان، فيريد بالعقيدة تجاوز تلك الاختلافات ذاتها، وصهرها في فضاء واحد، باعتبارها تماثلات لا ترتقي إلى رتبة التناقض، فهو يفكر في الفضاء الإسلامي الموحد: دار الإسلام، وكأنه ينطق بلسان الإصطخري الذي قال: «إن في مملكة الإسلام ألسنة مختلفة، والملك واحد»[1]. في قضية العقيدة، ظهر المتنبي أكثر حذراً، وأقل تطلّعاً، ولم يسمح لنفسه بمدّ شمول ابن فضلان إلى أقصاه، اكتفى فقط بإبراز حالة الذهول.

شُغل ابن فضلان بالمماثلة العقائدية، فأنكر ضمناً ما عداها، أمّا المتنبي فملاحظ عميق الحساسية لكل ما له صلة بالتباين، ولهذا لم يتوغّل إلى ما وراء شيراز، فقفل راجعاً إلى الفضاء العربي، ليلقى حتفه في أطرافه الشرقية. فيما انطلق ابن فضلان كسهم لا يلوي على شيء، كأنه مشدود إلى هدف غامض بعيد جدّاً يجتذبه إلى ما وراء العالم التركي، الذي يقع على تخوم العالم الإيراني. لم تثِره أبداً بلاد فارس التي، بحسب قول بلاشير، طالما «أدهشت، بمشاهدها الطبيعية المتعرّجة، والتباين العنيف في بنيتها، الرحّالة في جميع الأزمنة»[2].

وإذا قورنت رؤيتا الشاعر والرحّالة، فيمكن القول إنّ المبالغة الشعرية

(1) الإصطخري، أبو إسحاق، مسالك الممالك، بريل، ليدن، 1927م، ص9.
(2) بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1985م، ص345.

القائمة على التخيّل الأخّاذ، وهي الوسيلة الناضجة عند المتنبي، قد وسّعت فضاء الارتحال الخيالي بالنسبة إليه، فهو بالتخيّل مارس ارتحالاً دائماً. أمّا تقرير ابن فضلان المقتضب، ومروره المتعجّل بالعالم الإيراني، فلا يراد منه إلا رسم خط الرحلة، فكأنه يدّخر تخيّله للحظة أخرى، لحظة صدمة التباين الحقيقي في دار الحرب. وإزاء غربة حقيقية خاضها ابن فضلان، تبدو غربة الشعراء العرب من مالك بن الريب إلى أحمد شوقي، غربة مجازية. فأبو تمام الذي لم يطوّف كثيراً في العالمين العربي والإيراني، قال:

فغرّبتُ حتى لم أجدْ ذكرَ مشرقٍ وشرّقتُ حتى قد نسيتُ المغاربا

والمتنبي، الذي احتذى سلفه في هذا، ولم يجازف بالتوغل في العالم الإيراني، كان وهو ما زال شبه أسير لدى كافور الإخشيدي، قد قال:

فشرّقَ حتى ليس للشرق مشرق وغرّبَ حتى ليس للغرب مغربُ

وينبغي الأخذ بالحسبان أنّ إحساس المتنبي بالغربة كان قائماً حتى في قلب ديار العرب، وسرعان ما تفاقم إذ تخطّاه إلى ديار أخرى، وكأن الآخر سمّ يلزم الحذر منه، حتى إن رحلته الخاطفة والوحيدة انتهت بها حياته. وإذا عدنا إلى التباين العرقي، فيبدو اندماج ابن فضلان، بالمقارنة مع عناد المتنبي ونشوزه، واضحاً. فهو ذو رؤية شمولية تجاوزت الانتماءات العرقية والثقافية في دار الإسلام. ولم يكن ابن فضلان «عربي الأصل»[1]، وليس ذلك بمستغرب في الفضاء الاندماجي السائد آنذاك. فابن العميد، قد أذهل المتنبي بفصاحته، فقال فيه:

عربيّ لسانه، فلسفيّ رأيه، فارسية أعيادهْ

أصبحت الفصاحة ميزة عرقية، ومن العبث الذهاب إلى أنها حكر لأحد. وتجربة المتنبي البسيطة في معرفة هذه القضية، جعلته يقف عاجزاً عن تفسير

(1) دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، 1: 364.

فصاحة ابن العميد، كما أن الصحراء لم تجهزه بامتصاص العجب، وهو يتجوّل في شِعب بوّان، فوجد نفسه ينزلق إلى حيرة شعرية عميقة، وغربة بيانية.

وكان أركون قد استخلص طبيعة استنكار المتنبي: كيف يمكن للمرء أن يتكلّم العربية دون أن يكون عربيّاً؟ ومع أنه يمكن أول وهلة تفسير ذلك بالاندماج، لكنّ الواقع يكشف أن التطورات الثقافية والاجتماعية التي طرأت منذ فتح إيران قد عكست حالة تاريخية جديدة، وهي بداية اضمحلال دور العرب لصالح أقوام آخرين، ذلك أنه، حتى وهم الخلافة، على الرغم من قداسته وهيبته في أعين الناس، قد اختفى، في هذه الفترة، وراحت السيطرة الفارسية (الديلمية) تفتح آفاقاً جديدة للنفوس[1].

هل يبدو المتنبي على صواب في تضخيم التباين، أم أنه من طبيعة القول الشعري؟ وهل يبدو مبعوث الخليفة متعاليًا على إدراك الاختلافات، ومضحّياً بها من أجل صوغ عالم مثالي موحّد؟ فغياب العالم الإيراني في رحلة ابن فضلان أمر يصعب تفسيره إلا إذا تمّ إدراجه في مضمار القائلين بوحدة دار الإسلام إلى درجة تحول دون رؤية خصوصيات تلك الدار وتفاصيلها، فابن بطوطة في اختراقه المتمهّل لتلك الدار من التخوم الغربية إلى الشرقية، ومن الشمالية إلى الجنوبية، كان معنيّاً، أكثر من أيّ شيء آخر، بالخصوصيات الثقافية واللغوية والاجتماعية. وفي المقابل لم يلتقط ابن فضلان أنفاسه ليتبصّر في موقع قدميه، إلا بعد أن يخترق العالم الإيراني؛ ذلك العالم الذي وصفه لومبار بأنّه عالم مختلف عن العالم العربي، «يسكنه خلق آخرون يتحدثون لغة أخرى، ويعيشون في إطار حضارة تختلف تماماً عن الحضارة الإسلامية السائدة في العالم العربي»[2].

(1) أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، 1997م، ص155.

(2) لومبار، موريس، الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990م، ص47.

5- إكرام الضيف بنار طيّبة:

في بخارى انتبه ابن فضلان إلى العالم المحيط به، وذلك حينما أوقف مساره السريع، وألقى نظرة خاطفة على رحلته الصاعدة من بغداد، ومع أنّه أقام في المدينة ثمانية وعشرين يوماً، لم تترسّب في ذاكرته غيرُ صور الدراهم. وكان يستخدم ضمير الجمع في السرد، لكنه لم يأتِ على ذكر من كان يرافقهم، جرى تلاعب بالضمائر السرديّة على حساب الشخصيات الفاعلة، وهذا الاستبدال دشّن لبداية استئثار ابن فضلان بالعالم التخيلي للرحلة، واستبعاد متدرّج للآخرين عنه. على أنه في بخارى انبثقت مظاهر عدم الانسجام في الجماعة، وانشطرت إلى فئتين: فئة تريد مواصلة التقدّم إلى خوارزم قبل حلول الشتاء، فكانت تحضّ على الرحيل، وأخرى ترغب في المكوث في بخارى متريثة إلى حين توافر الظروف الملائمة للسفر. وثمة تغيّر آخر ارتسم في الأفق، ففيما كانت البعثة متجهة إلى الشرق تقريباً، انعطفت فجأة إلى الشمال الغربي، باتجاه مدينة خوارزم، وهي بوابة الدخول إلى الشمال حيث العوالم التركية والخزرية والصقالبية.

لم يأذن أمير خوارزم محمد بن عراق للبعثة بالدخول إلى بلاد الترك خوفاً على أفرادها «لا يحلّ إليّ ترككم تغررون بدمائكم». وكان ذلك التحذير كافياً لإشاعة الخوف وسط بعثة الخليفة. ثم مضى أمير خوارزم في تحذيره: عالم الصقالبة هو «بلد الكفار»، وللوصول إليه ينبغي اختراق العالم التركي، «وثمة ألف قبيلة من الكفار» بين العالمين. وكلما تقدّمت القافلة شمالاً صار الخطر أكثر احتمالاً.

أفلح ابن فضلان في إقناع الأمير، فغادرت البعثة إلى «الجرجانية»، وهي آخر مدن العالم الإيراني، فخيّمت في الجرجانية حيث أجبرها الثلج على البقاء طوال الشتاء. وبداية من هذه اللحظة شرع ابن فضلان يعترف بنبرة سرديّة واضحة بأنّه على مشارف عالم مغاير تماماً لعالمه، مغايرة عقائدية وطبيعية لا يمكن إخفاؤها؛ إذ فصمت الجرجانية علاقته بجزء كبير من ماضيه

وأفكاره وعلاقاته وعالمه الدافئ، فلجأ إلى الأحكام السريعة والمبتسرة والجاهزة، التي غاب عنها التريث في الحكم، وافتقرت إلى التروّي المنتظر من فقيه مسلم.

كان تأثير الفراسخ الخمسين الفاصلة بين الجرجانية وخوارزم، في نفسه، أكثر من تأثير كلّ فراسخ الرحلة الطويلة من بغداد إلى بخارى، فخبرته الناقصة في الارتحال، وغياب الجَلد الشخصي، وأوهام التماثل التي حملها من بغداد، فضحتها الطبيعة القاهرة بثلوجها وقفارها في تلك المسافة القصيرة بين المدينتين، فقد مرّوا في برارٍ مقفرة لا جبال فيها، وضربهم الضرّ، والبرد، وتلاشت مقاومتهم، فأشرفوا على الهلاك. وأول الأحكام الاختزالية التي أطلقها ابن فضلان على أهل الجرجانية، هي أنهم «أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يقال لها أردكو، أهلها يقال لهم الكردلية، كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع، وهم يتبرؤون من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- في دبر كل صلاة»[1].

ظهر الاختلاف في اللغة والسلوك والإيمان. ضربه التباين في الصميم، فبتوجيه من التفاضل الثقافي القديم، والمتأصّل في النفوس بين العوالم، ركّب لأهل الجرجانية الصور الانتقاصية الآتية: أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه بصياح الزرازير، ونقيق الضفادع، إلى ذلك فما زالوا أسرى الأفكار التي أشاعتها الفتنة منذ نحو ثلاثة قرون. كانوا جماعة راكدة تسيطر عليها السجالات الأولى حول الأحقيّة في حكم المسلمين.

لم تنحبس ملاحظات ابن فضلان في إطار العادات واللغات، إنما صدمته الطبيعة بمغايرتها الكلية التي كادت تهلك القافلة، فتكشّفت له أشياء ما كان قادراً على تصوّرها من قبل: نهر جيحون الهادر المخيف تحوّل في

(1) رسالة ابن فضلان، ص41.

الشتاء إلى طريق جليدي سمكه سبعة عشر شبرّاً، والقوافل بدل أن تخترق الجبال والغابات كانت تتخذه طريقاً لها طوال فصل البرد، وهو ثابت لا يتخلخل. وقد لاحظ ذلك، فيما بعد، ابن بطوطة، وأشار إلى أن النهر المذكور يتجمّد لخمسة أشهر، وربما يتغافل الناس في نهاية أوان البرد عنه، فيذوب الثلج تحتهم فيهلكون[1].

أمّا النار، وهي رمز العقاب الإلهي في الآخرة عند المسلمين، فستُصبح في هذه الديار رمزاً للكرم والبرّ، فإذا أتحف المرء صاحبه، أو ضيفه، وقرّبه إليه، ورغب في إكرامه، قال له تعال إليّ «فإن عندي ناراً طيبة». وقع انقلاب كامل في الدلالة الرمزية للنار. وأول كلمة أعجمية ستظهر في قاموس ابن فضلان هي «بكند»، وتعني «الخبز».

استعصى على ابن فضلان إدراك أوهام الهوية المغلقة والتطابق المزعوم إلا في الجرجانية، فليست الأنظمة الثقافية والقيمية هي المختلفة وحدها، إنما الطبيعة التي ستترك في ذاكرته بصمات لا تمحى، فمن ذلك تجمّد لحيته حال خروجه من الحمام، وتحوّلها إلى قطعة من الثلج، وكان ينام في بيت يقع في جوف بيت، وسط لبود تركية، وقد تدثّر بالأكسية والفرا، فربما التصق خده بالمخدّة من شدة البرد. وبسبب الثلج كانت الأرض تتشقق إلى أودية عظام، والشجرة العظيمة تنفلق إلى نصفين، وراكب الجمل لا يقدر على التحرك لما عليه من الثياب[2].

تجنّب ابن فضلان المبالغة في وصف البرد داخل تلك الأصقاع، فخَلَفَهُ ابن بطوطة، قدّم وصفاً مطابقاً لذلك حينما طاف في أرجاء تلك الفيافي الثلجية بعد نحو أربعة قرون، فقال: كنت ألبس ثلاث فروات، وسروالين،

---

(1) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شرح طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ص375.

(2) رسالة ابن فضلان، ص43.

أحدهما مبطّن، وفي رجلي خفٌّ من صوف، وفوقه خف مبطّن بثوب كتان من الرغالي، وهو جلد الفرس مبطّن بجلد ذئب، وكنت أتوضّأ بالماء الحار بمقربة من النار، فما تقطر من الماء قطرة إلا جمدت لحينها. وإذا غسلت وجهي بالماء إلى لحيتي فيجمد، فأحركها فيسقط منه شبه ثلج. والماء الذي ينزل من الأنف يجمد على الشارب، وكنت لا أستطيع الركوب لكثرة ما عليّ من ثياب حتى يُركبني أصحابي[1].

أكدت الإشارات كافة أنّ ابن فضلان وصل إلى تخوم عالم انتهى، وطفق يتأهب لدخول عالم بدأ لتوّه، وتجربته الجرجانية دفعته لإعادة النظر بفكرة المطابقة الذهنية الموجودة لديه بين العوالم، وهي بمقدار ما كانت تجربة مملوءة بالعجائب، فإنها وضعت أمامه، بصورة لا تقبل اللبس، حالة الاختلاف الكلية للعالم الذي سيصل إليه عمّا قريب، وهو العالم التركي.

6- ألف قبيلة من الكفار:

انتهى العالم الإيراني عند جبل عظيم. ويصلح ذلك الجبل أن يكون حدّاً رمزيّاً يفصل بين نسقين ثقافيين، وطبيعتين مختلفتين، وكما هو معروف، في العالم القديم تمارس التخوم دور الحدود. غادر ابن فضلان الجرجانية، فوجد نفسه في عالم أشد اختلافاً. وضعته الأيام العشرة الأُول من رحلته في عالم غير متوقع، أو في الأقل في عالم فاق كل تصوراته التي حملها معه من بغداد، فغالبه داء النسيان لما واجه هو وأفراد البعثة من صعاب جديدة لم تكن صعاب الجرجانية لتذكر مقارنة بها: «لقينا من الضرِّ والجهد والبرد الشديد، وتواصل الثلوج الذي كان برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف. ونسينا كلّ ما مرّ بنا، وأشرفنا على تلف الأنفس»[2].

حضر التفسير الديني حينما تعذّر على ابن فضلان معرفة الحقائق

(1) رحلة ابن بطوطة، ص367.

(2) رسالة ابن فضلان، ص45.

المؤكّدة، ففسّر البرد في تلك الأصقاع على أنّه عقاب إلهي للأتراك العصاة، فلو وحّد هؤلاء القوم الله، لكفاهم ذلك، ودفع عنهم البرد القاتل. غاب التفسير العلمي وحلّ مكانه تفسير لاهوتي؛ فلأنه كان يتحرّك في مجال غامض، لا خبرة له فيه، تبدو أسباب البرد الحقيقية خافية عليه، لا تعليل له إلا غضب الله على قوم أشركوا به. تتدخّل الرؤية العقائدية في ترتيب منظوره لمكوّنات العالم التركي، وستكون النبرة الانتقادية رنانة، بل مكفهرّة وغاضبة وقاسية.

غادر ابن فضلان التخوم الشمالية لدار الإسلام، وأول قبيلة واجهها كانت من البدو، لكنهم كانوا «كالحمير الضّالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً؛ بل يسمون كبراءهم أرباباً. فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: «يا رب إيش أعمل في كذا وكذا»[1].

حكم ابن فضلان على البدو الأتراك بأنهم في «شقاء»، فهم مهجّنون عقائديّاً، ومنقسمون على أنفسهم، ومزدوجون في انتمائهم، وفي هويتهم، وقد ظهروا في عينيه جماعات منافقة في عالم متقلّب الولاءات. يقولون: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» تقرباً إلى المسلمين الذين يجتازون عالمهم، لا اعتقاداً بوحدانية الله، ولا تأكيداً لنبوة محمد، إنّما لأغراض دنيوية، فيتمتمون بألفاظ متناثرة، وأكثر ما بلغوه الوصول إلى تشكيل عبارة «بير تنكري» التي تعني «الله الواحد». وهذه أول عبارة في معجم ابن فضلان، بعد لفظة «بكند» التي أشرنا إليها.

شرع ابن فضلان في مهمة إصلاحية مستحيلة، وبدأ في ترميم عالم ممزّق، ولأنّه أخفق في تنفيذ مهمته، فبدل قبول الأمر كما هو، مضى في إصدار سلسلة من الأحكام المتعجّلة والقاسية بحق الآخرين، فالأتراك «لا يستنجون من غائط، ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا غير ذلك، وليس

(1) المصدر نفسه، ص47.

بينهم وبين الماء عمل خاصّة في الشتاء، ولا تستتر نساؤهم من رجالهم، ولا من غيرهم، كذلك لا تستر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس»[1].

شُغل مبعوث الخليفة بالمبادئ الأولى التي تَشغل الفقهاء عادة، وهي: الطهارة والاحتجاب. وفي كل ذلك وجد الأتراك خارجين تماماً على المبادئ الإنسانية السويّة، التي يراها أساسية لكل مجتمع سليم، فمعياره لذلك مستعار من قلب دار الإسلام، حيث جاء لتغيير كلّ ما يراه مخالفاً لتلك السوية. ثمّة حكاية ستنطبع في ذاكرته إلى الأبد، وقد أوردها مثلاً على ذلك الخروج السافر الذي سبب له صدمة أخلاقية: نزل في يوم ما ضيفاً على رجل وامرأته، فبينما هي جالسة تحدثهم إذا كشفت فرجها وحكّته. وفي الحال ستر ابن فضلان وجهه مستغفراً ربّه، الأمر الذي أثار ضحك الزوج، فطلب من المترجم أن يخبر ابن فضلان وجماعته بالحكمة من وراء ذلك: «قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه فلا يوصل إليه خير من أن تغطيه وتمكّن منه». كشفت الواقعة نسقين ثقافيين، فالعالم التركي ما زال طبيعياً، لم تغزه ثقافة الاحتجاب. هنالك الفرج ينكشف، وهنا الوجه يحتجب.

مارس ابن فضلان والمرأة التركية دورين لا يُفهمان إلا في ثقافتين مختلفتين، قيم الاستتار لها المكانة الأولى عنده، وقيم الصيانة عندها. وتكون المفاجأة الأخرى هي النظر إليه كعربي دون الإشارة إلى أنه مسلم. وابتداءً من هذه المرحلة، سينظر إليه، هو غير العربي، على أنه عربي، وممثل لملك العرب. لا يبدو أنّه سيكون لإسلامه شأن كبير في تقدير الآخرين له، الأمر الذي يرجح أن كلمة «عربي» آنذاك، وفي تلك الأصقاع، كانت محددة الدلالة أكثر من كلمة «مسلم». سأل أحدُ الأتراك ابن فضلان، بوساطة الترجمان، سؤالاً محيّراً يكاد يكون تجديفاً لو صدر عن عارف، وفيه طعن بالذات الإلهية «قل لهذا العربي: ألربنا عزّ وجلّ امرأة!؟». فاستعظم السؤال، وطلب له المغفرة.

---

(1) المصدر نفسه، ص48

وصفُ الله بالعزة والجلال من إضافات ابن فضلان، فلو عرف التركي الإطار العامّ لصفات الخالق، لما تقدّم بسؤاله. وفي مكان آخر عند «الباشغرد» لاحظ ما هو أكثر خروجاً من ذلك، فكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل، ويعلّقها عليه، فإذا أراد سفراً أو لقاء عدو قبّلها، وسجد لها، وقال «يا رب افعل بي كذا وكذا». استفسر ابن فضلان، عبر ترجمانه عن سبب وصف الذكر بالرب، فجاء الجواب صريحاً «لأني خرجت من مثله، فلست أعرف لنفسي خالقاً غيره»[1]. إلى ذلك، كان بعضهم يزعم أن له اثني عشر ربّاً: للشتاء ربٌّ، وللصيف ربٌّ، وللمطر ربٌّ، وللريح ربٌّ، وللشجر ربٌّ. وبعضهم كان يعبد الحيّات والثعابين، وبعضهم يعبد الأسماك، وبعضهم يعبد الكراكي.

في مواجهة هذه الديانات الطبيعية المتعددة، لا يفعل ابن فضلان سوى القول: «تعالى الله عمّا يقول الظالمون». مكّنت هذه السلسلة المتضافرة من الملاحظات ابن فضلان من تنمية مهاراته الاستكشافية، وبرهنت له أنه أصبح في عالم مختلف عن العالم الذي قدم منه، فاستأثرت العادات الاجتماعية باهتمامه، مثل الزواج، والحقوق، والضيافة، والجنس المحرّم، واللواط، والميراث، والطهارة. حاول أن يفهم كل ذلك بصورة مباشرة، لكنه اكتشف أن هذا العالم البكر عالم هشّ، يُخترق بالهدايا، والرِّشا، والتخويف، فالمسلم فيه عربي، والخليفة مجرّد ملك للعرب.

انبثق شكّ حول بعثة ابن فضلان، فاحتُجِز أفرادها، إذ لم يسبق أن وصل عبر هذه البلاد رسول متوجه إلى الشمال، فشُكّ في أنّهم ربما يقومون بعمل لصالح ملك الخزر اليهودي للهجوم عليهم، وانقسم القوم بشأنهم: قسم اقترح تقطيع أوصالهم، وقسم رأى سلبهم، وإعادتهم عراة إلى بغداد، وقسم ثالث وجد أن يفادوا بأسراهم لدى الخزر. وقع كل ذلك لهم لأنهم أهملوا

(1) المصدر نفسه، ص56.

تحذير أمير خوارزم محمد بن عراق. ولكن ابن فضلان فكّك قوة الخصوم بالهدايا من جهة، ومن جهة أخرى إنّ انقسام الآراء وتعارضها حول مصيرهم فعل فعله، فلم يُتخذ قرار نهائي بشأنهم، فعجّلوا شبه هاربين، في مغادرة تلك البلاد، لا يلوون على شيء.

جعل الخوف ابن فضلان يكفّ عن توسيع ملاحظاته، وقد قوبل فضوله بسوء فهم، وكاد يقوده هو وجماعته إلى التهلكة، فقطعوا ما تبقى من العالم التركي مذعورين، وقد تفاقم سوء ظنهم بكل شيء مرّوا به. بعد هذه التجربة التي رسمت درجة الخطر، على نحو لا يقبل الشك، عاد ابن فضلان إلى نسق التتابع في الوصف السريع الخاطف الذي لاحظناه عند خروجه من بغداد: رحلنا، ثم وصلنا إلى نهر يغندي، ثم عبرنا جام، ثم نهر جاخش، ثم أذل، ثم أردن، ثم وارش، ثم أختي، ثم تبا، وكلها أنهار كبار، ثم صرنا إلى البجناك (البشناق، شمال البحر الأسود)، ثم ارتحلنا، ثم سرنا، ثم عبرنا... إلخ. عدد كبير من الأنهار قارب عدد المدن الإيرانية قبل بخارى، لا يكشف السرد إلا عن أسمائها، فإذا كانت المعرفة منعت التفاصيل في الحالة الأولى، فالخوف والذعر والتعجل منع التفاصيل في الحالة الثانية.

ظهر ابن فضلان، خلال هذه المرحلة من سفره، فاقد الإرادة، وقد ترك للأحداث أن تقوده حيثما تشاء؛ إذ سلّم أمره للقدر، وادخر حكماً قاسياً وصف به أحد الأقوام التركية، وهم «الباشغرد» (غرب جبال الأورال). فقال إنهم «شرّ الأتراك وأقذرهم، وأشدّهم إقداماً على القتل، يلقى الرجل الرجل فيفزر هامته، ويأخذها ويتركه، وهم يحلقون لحاهم، ويأكلون القمل»[1]. ضاق بالترك من النواحي الدينية والاجتماعية والأخلاقية، فعبر ثمانية أنهر أخرى على عجل، قبل أن يصل إلى أرض الصقالبة على شاطئ نهر الفولغا، حيث الهدف الأخير لبعثه.

(1) المصدر نفسه، ص56.

7- إخفاقات مصلح ديني:

وصل ابن فضلان إلى بلاد الصقالبة، وهي البلاد التي قصدها من بغداد بأمر المقتدر لتقديم العون لملكها يلطوار، وتفقيه شعبه بالدين الإسلامي. لا يُعرف كيف اخترق بلاد الخزر التي تفصل بلاد الترك عن بلاد الصقالبة. والجزء الخاصّ بالخزر من الرحلة، وهو ليس من النص المنشور، والمنسوب إلى المؤلف مباشرة، إنّما منتزع من (**معجم البلدان**) لـ ياقوت، لا يقدم دليلاً، بأية حال من الأحوال، على أن ابن فضلان دخل بلاد الخزر علناً، إذ اختفى الحديث بصيغة السرد المباشر، وخلا النص من الملاحظات العيانية، ووردت في تضاعيفه معلومات كانت شائعة قبل القرن الرابع، ومنها ما أورده الإصطخري عن تلك البلاد[1].

انكشف الطابع الجُزافي للرحلة، فابن فضلان جاء من بغداد استجابة لاستغاثة ملك الصقالبة لحمايته من ملك الخزر، وهم قوم كانوا على اليهودية، وليس أمامه إلا المرور عبر بلاد معادية للوصول إلى هدفه. ولا ترد إشارة إلى ذلك، فقد ظهر فجأة في أرض الصقالبة مع ثلاثة من جماعته: تكين، وبارس، وسوسن. وطوال وجودهم في هذه الديار، لا يظهر نذير الحرمي، ولا عبد الله بن باشتو، ولا يرد ذكر لهما. كانت مهمة ابن فضلان قراءة كتاب الخليفة، وكتاب الوزير، وكتاب السفير (نذير الحرمي) أمام الملك، فاستقبل باحتفاء ظاهر يوم الأحد لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمئة[2].

أبدى ابن فضلان حرصاً على مراعاة الطابع الاحتفالي للقاء؛ فجلّل دابته بالسواد، وهو رمز العباسيين، وطلب إلى الملك الوقوف أثناء قراءة رسالة الخليفة، ثم انخرط إثر ذلك في تصحيح الممارسات الدينية الخاطئة، بادئاً

(1) المسالك والممالك، ص217-227.

(2) رسالة ابن فضلان، ص59.

بملك الصقالبة نفسه، فظهر له أن الملك ليس خائفاً من القوة العسكرية للخليفة العباسي، ولا هو بحاجة مباشرة إلى أمواله لبناء الحصون الدفاعية ضد الخزر الأعداء، إنما كان يخشى المكانة الدينية الرفيعة لخليفة المسلمين، فبدعاء واحد قد يهلكه. وقد طلب منه المال للتبرك به، وليس للحاجة.

بعد أيام من تسليم كتابَي الخليفة والوزير استدعي ابن فضلان إلى البلاط على عجل، ثم وُوجِه بالحقيقة المرّة: أين الأموال التي أرسلها الخليفة؟ تلبّدت الأجواء بغيوم الشك، ووجد ابن فضلان نفسه في مأزق كبير، إذ طُعِنت صدقيته، فاعترف لملك الصقالبة بأن المقتدر أمرهم بجمع عطاء إحدى القرى الواقعة على تخوم دار الإسلام، وإيصاله إلى الملك يلطوار، لكنهم لم يفلحوا في ذلك بسبب الخلافات التي دبّت بينهم حول كيفية تحصيل الأموال، وهم في بخارى والجرجانية. وعلى هذا وصل الوفد دون الأموال. أشار كتاب الخليفة إلى تلك الأموال، لكنها لم تكن موجودة مع المبعوثين، ضُرِبت مهمته في الصميم، فقد جاء من أجل تصحيح الأخطاء القيمية عند مجتمع كان بحاجة ماسة إلى ذلك، فإذا به يرافق بعثة فاسدة كان الأولى به أن يصحح أخطاءها.

حاول ابن فضلان توضيح الالتباس للملك، لكن الثقة به تبدّدت، وتعذر عليه استعادتها، فلم يعد مؤتمناً، وخيّم الشك على المهمة، وانهارت القاعدة الأساسية، وهي الصدق، والأمانة، والمواثقة. وكانت ردة فعل الملك مباغتة، فحتى الأخطاء الدينية اليسيرة التي قام ابن فضلان بتصحيحها، أمر الملك يلطوار بإعادتها إلى ما كانت عليه قبل وصول البعثة. نجح الملك في وضع الجميع موضع الشك، وخيانة الأمانة التي حمّلهم إياها الخليفة. فرفض وعظ ابن فضلان، ولم يقبل منه أي نصح ديني، فوجد نفسه بلا دور، وقد تلاشت هيبته أمام الملك، والادّعاء وحده لا يكفي، فعدم الوفاء كان دليلاً حاسماً ضده. ولم تُقبل أبداً أعذاره، وبذلك أصبحت البعثة بكاملها خارج مدار الاهتمام.

أهمل يلطوار أمر بعثة المقتدر، ولم يعبأ بمصير أفرادها، فانصرف ابن فضلان إلى الاستزادة من ملاحظاته الاستكشافية، بعد أن قُوّضت مهمته، وشغل بفحص التركيب الداخلي لعالم الصقالبة، كالطقوس الدينية، وموائد الطعام، والمناخ، والوقت، والتقاليد الاجتماعية، والعلاقة بين الرجل والمرأة. وأهم ما ارتسم في خياله الأساطير الروسية التي تغزو أرض الصقالبة من كل أطرافها. ولا يعرف أحد عاقبة تلك البعثة، فعند هذه اللحظة الحاسمة، تشظّى النص الأصلي للرحلة، وكل المحاولات اللاحقة لترميمه بُنيت على جمع نصوص، وإعادة تركيبها أو ترجمة نصوص ضائعة. وإزاء شك في نزاهة بعثة المقتدر، انصرف ملك الصقالبة إلى شؤونه، وشغل ابن فضلان بملاحظاته، وجولاته، وعانى الوحدة، إذ تحلّلت البعثة في أرض الصقالبة، وتناثر التعاهد الذي حملته معها من بغداد.

8- ضلالة وغموض:

ظلّ الشمال مكاناً غامضاً بالنسبة إلى الجغرافيين والرحّالة، فآخر ما يمكن الاطمئنان إليه من حديث هو ما يتعلق بالصقالبة، والتصور الشائع أنّ الشمال أرض غير مسكونة ومتجمّدة. وكما يقول أبو الفداء فهو «مفاوز لا عمارة فيها إلى البحر المحيط، ولا يسكن لشدّة البرد الذي فيها»[1].

ويتوهّم الجغرافيون وجود بلاد يأجوج ومأجوج في أقصى نهاية الشمال[2]. وأوّل ما يواجه رحّالة قدموا من مناطق حارة أو معتدلة هو عنف الطبيعة من ثلوج، وأمطار، وظلام، وعواصف، وجبال، ورياح، واختلاف

(1) أبو الفداء، تقويم البلدان، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1840م، ص2.

(2) بخصوص مكان يأجوج ومأجوج، انظر: ابن خرداذبه، المسالك والممالك، ص192–198. و: ابن حوقل، صورة الأرض، 2: 537. و: الإصطخري، المسالك والممالك، ص9. و: رحلات ماركو بولو، 1: 15. و: المغربي، ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص208. و: رسالة ابن فضلان، ص70. و: الحموي، ياقوت، معجم البلدان، 1: 87–88. و: رحلة ابن بطوطة، 635–336.

في أطوال الليل والنهار، وفي مواعيد الشروق والغروب، ثمّ غرابة كاملة في التقاليد والعلاقات الاجتماعية. وكلّ هذا غير معتاد في دار الإسلام، وكان يترك ذهولاً عند الرحّالة كلما اقتربوا إلى تلك الفيافي المتثلجة، أو طافوا في تخومها. ولم يَنمُ إلينا أن أحداً قد زارها قبل ابن فضلان، فابن بطوطة، البارع والصبور، عجز عن ذلك، فانكفأ عائداً «لعظم المؤونة» و«قلة الجدوى»؛ ولأن «السفر إليها لا يكون إلا في عجلات صغار تجرها كلاب كبار»، واكتفى بأن وصفها بـ «بلاد الظلام»[1].

والقول إنّ بلاد الشمال مظلمة له أكثر من دلالة، وفي مقدمتها إضفاء المجهولية على عالم غير مكتشف، والإيحاء بأنّها خارج مدار الأهمية، فمدنها، كما قرّر ابن سعيد المغربي «خاملة الأسماء». وليس فيها «بلد مذكور، ولا معلم مشهود»[2]. ومن التقاليد الراسخة، التي صدمت الرحّالة، طقوس حرق الأجساد، فالروس يحرقون أنفسهم إذا ماتوا مع الجواري بطيبة من أنفسهنّ[3]. شغل ابن فضلان بملاحظة هذه العادة، وحضر طقوسها، وشهدها بأم العين، وهو أمر سيكون مثار اهتمام الرحّالة إلى الشرق، ولاسيما الهند والصين، مثل سليمان التاجر، والبيروني، وابن بطوطة.

وصف ابن فضلان الروس بأنّهم «أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام؛ بل هم كالحمير الضالة، يجيئون من بلدهم، فيرسون سفنهم بإتل (الفولغا)، وهو نهر كبير، ويبنون على شطه بيوتاً كباراً من الخشب. ويجتمع في البيت الواحد،

(1) رحلة ابن بطوطة، ص350.

(2) المغربي، ابن سعيد، الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، المكتب التجاري، بيروت، 1970م، ص206-207.

(3) الإصطخري، المسالك والممالك، ص226. وللتفصيل انظر: المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1988م، 2: 65-66. و: رحلات ماركو بولو، 1: 118-120.

والعشرة، والعشرون، والأقل والأكثر، ولكلّ واحد سرير يجلس عليه، ومعهم الجواري الروقة (الغواني) للتجار، فينكح الواحد جاريته، ورفيقه ينظر إليه، وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بحذاء بعض. وربما يدخل التاجر عليهم ليشتري من بعضهم جارية، فيصادفه ينكحها، فلا يزول عنها حتى يقضي أربه.

ولا بدَّ لهم في كلّ يوم من غسل وجوههم ورؤوسهم بأقذر ماء يكون وأطفسه، وذلك أن الجارية توافي كلّ يوم بالغداة ومعها قصعة كبيرة فيها ماء، فتدفعها إلى مولاها، فيغسل فيها يديه، ووجهه، وشعر رأسه، فيغسله، ويسرحه بالمشط في القصعة، ثمّ يمتخط ويبصق فيها، ولا يدع شيئاً من القذر إلا فعله في ذلك الماء، فإذا فرغ ممّا يحتاج إليه حملت الجارية القصعة إلى الذي إلى جانبه ففعل مثل فعل صاحبه، ولا تزال ترفعها من واحد إلى واحد حتى تديرها على جميع من في البيت، وكلّ واحد منهم يمتخط ويبصق فيها، ويغسل وجهه وشعره فيها»[1].

لم يدُر في خلد ابن فضلان أنّه سيصل إلى دار الحرب وحيداً، فكلّ توقّعاته كانت دونها، والهاجس الذي طاف في مخيّلته اقتصر على إصلاح الأخطاء القيمية؛ ثم العودة إلى دار الإسلام. ولسوء الحظ، حتى مهمته هذه لم يُكتب لها أيّ نجاح يُذكر، فالقوم غارقون في عاداتهم «ما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك»[2].

ينبغي التذكير بأنه انطلق في بعثة الخليفة بوصفه مصلحاً دينيّاً، وهذا جعله منافحاً عنيداً عن الحقيقة الإلهية، فهو مُشبَع بأوامر الشريعة، ونواهيها، وفي ضوئها تحدّد مجال فعله، ودوره، ولم يسمح لأحد العبث بهذا المجال الرمزي الحساس، فكل ما رآه زوغاناً سعى إلى تصحيحه، ولكنه لم ينجح

(1) رسالة ابن فضلان، ص76.

(2) المصدر نفسه، ص69.

في ذلك، فانتهى إلى حال مذلة في مهمته الإصلاحية، ومني بإخفاق المصلح الديني.

لم يفلح ابن فضلان في تغيير العادات الجماعية مهما كان خطؤها جسيماً من وجهة نظره الدينية، كما أخفق في زحزحة القناعات الراسخة لدى الأقوام الشمالية. من الصحيح القول إنّه انخرط كفاعل ديني في مجتمع اتصف بالهشاشة الدينية، لكنه، كلما دفعته مهمته إلى مواجهة ذلك المجتمع كان ينتهي إلى الفشل والتراجع، شاعراً بالانكسار. وكان أكثر ما أثاره حفيظته التقاليد التي لا توافق سُنن الشريعة. ولم يكن قادراً على تغييرها، ولعلّ التقاليد الوثنية هي الباعث الأول للكراهية في نفسه. الاعتراف بالعجز عن التغيير له معنى واحد لا غير، هو أن مهمته أخفقت، ولا معنى لها، وقد كفّت عن أن تكون لها أية قيمة، إلى ذلك فإن البعثة فشلت، وانهار هدفها الأكبر، فوجد مرشدها الروحي نفسه بين شكّ ملك الصقالبة وغضب الخليفة المقتدر، وهذا فتح الاحتمال على إحساس عميق بالإخفاق على المستوى العقائدي والسياسي.

لقد نُظر إليهم، هو المصلح الديني وفريقه، باعتبارهم جماعة لا يوثق بها، وقد خانت الأمانة، فكان أن خاطبه ملك الصقالبة إثر مساجلة للإيقاع بهم، وكشف أخطائهم «والله إني لَبِمَكاني البعيد الذي تراني فيه، وإني لخائف من مولاي أمير المؤمنين، وذلك أني أخاف أن يبلغه عني شيء يكرهه فيدعو علي فأهلك بمكاني، وهو في مملكته، وبيني وبينه البلدان الشاسعة، وأنتم (يقصد البعثة) تأكلون خبزه، وتلبسون ثيابه، وترونه في كل وقت، ختنموه في مقدار رسالة بعثكم بها إلى قوم ضعفى، وختنتم المسلمين، لا أقبل منكم أمر ديني حتى يجيئني من ينصح لي فيما يقول، فإذا جاءني إنسان بهذه الصورة قبلت منه». عقَّب ابن فضلان على ذلك بقوله: «فألجَمَنا، وما أَحَرنا جواباً، وانصرفنا من عنده»[1].

(1) المصدر نفسه، ص63.

النتيجة التي ترتّبت على هذا الفشل المزدوج هي استحالة البقاء في بلاد الصقالبة بعد مناظرة الملك، من جهة، وصعوبة العودة إلى بغداد حاملاً معه فشلاً ينطوي على التباس عميق بصدقيته في بلاط يمور بالتنافس وصراع القوى، من جهة ثانية. ويُحتمل أن ابن فضلان قد أسلم نفسه لقدر غامض؛ لأن دوره كفّ عن أن يكون ذا قيمة اعتبارية بعد مناظرة الملك له؛ إذ طُعن في صميم مهمته، وهو الصدق، ووصم بالخيانة. حتى الممارسات الدينية الخاطئة التي رآها كأنصال جارحة في بدن الإسلام، أصبحت تُؤلمه كثيراً. وتخففت نبرته الانتقادية من ثقلها الدوغمائي، ثمّ ينبغي عدم إهمال العنصر الأكثر أهمية، وهو التواطؤ مع الآخر وتقبّل الاختلاف. فالأغيار كثر في تلك البلاد، لكنّهم ضالّون، وخارجون عن النسق القيمي الذي تشبع ابن فضلان به. لكن الكثرة تغلب الحق.

ينطبق على ابن فضلان ما قاله جون ميسفيلد في تقديمه لرحلات ماركو بولو: «فقدنا كلّ عجب حين ضاع إيماننا»[1]. ففي الوقت الذي احتدّ فيه بصره، فرأى كلّ شيء في دار الحرب، أصيب بنوع من عمى البصيرة؛ إذ فقد قدرته التحليلية، فانزلق إمّا إلى جهل تامّ أو إلى خطأ في التفسير. ومن الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط في تفاعل خصب مع الآخر، فالاعتصام بالذات يحول دون كشفها، وهو يماثل خطورة التماهي الأعمى بالآخر ونسيان الذات، فالتواصل يضفي خصوصية وتمايزاً على الذات والآخر، بما يجعل الذات والآخر على حدّ سواء حالة تاريخية متحوّلة بشكل دائم.

9- مماثلات عابرة للزمان والمكان:

تبدو المماثلة واضحة بين ابن فضلان والطهطاوي، والقرون العشرة الفاصلة بينهما تكاد لا تمارس فعلاً حقيقيّاً في مجال التباين، وكأنّ الزمن

(1) بولو، ماركو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1995م، ص22.

كفّ عن فعله الطبيعي. يُرسل ابن فضلان مرافقاً دينيّاً لبعثة المقتدر إلى ملك الصقالبة، باعتباره «فقيهاً وحجة في شؤون الدين»[1]، في نهاية الربع الأول من القرن العاشر الميلادي، ويُرسَل الطهطاوي مرافقاً لبعثة محمد علي إلى فرنسا في نهاية الربع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. كلاهما ذو دور ملتبس، ولن يوليا اهتماماً كافياً بما كُلِّفا به، وكأنّهما يبحثان عن أدوار خاصّة بهما.

وفي الحالين يغيب الأبطال الحقيقيون، ويتفاقم شيئاً فشيئاً دور المرافقين. يطوي التاريخ المبعوثين الأصليّين، ويُظهر إلى العلن المرافقين فقط. ونكاد لا نعرف أو نتذكّر شيئاً ذا بال خاصّاً بمبعوثي المقتدر ومحمد علي، وحدَهما ابن فضلان والطهطاوي سوف يستأثران بالاهتمام، ذلك أنهما يخرقان التعاقد الضمني الذي من أجله بعثا كموجِّهين دينيّين، ووسّعا من طبيعة دوريهما، وعاد كل منهما ومعه أول تقرير واف عن «الآخر». وهو تقرير تحليلي، استكشافي، حفريّ، يحمل في طيّاته تركيب أول صورة مباشرة وحيّة وقائمة على الخبرة والمعايشة عن الآخر.

وكما أن (**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**) يعدّ أول كتاب حديث في الثقافة العربية يعرض لطبيعة التجربة الغربية ممثلة في فرنسا، في مجال الحقوق، والواجبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فكذلك تُعدّ رحلة ابن فضلان أول ملامسة لعالم الشمال بما فيه من أتراك، وصقالبة، وبلغار، وخزر، بالنسبة إلى المسلمين في المرحلة الأولى من تكوين دولتهم وحضارتهم. وكلا المصدرين عُدّا مرجعين رائدين في مجالهما، لا يمكن تجاوزهما بأيّ شكل من الأشكال، وعليهما تشكّلت، وفي عصرين مختلفين، الصور الأولى للآخر، ونوع الأنساق الثقافية والاجتماعية والعقائدية السائدة.

(1) دائرة المعارف الإسلامية، 1: 364.

في البدء يحتاطان لكلّ شيء، وتبدو النبرة النقدية الغاضبة واضحة، لكنّ المناقشة تمتص الغلواء العقائدية. كلاهما اخترق عالماً بكراً أصابهما بالذهول. وكلاهما انتهى إلى تثبيت صورة مختلفة للآخر. واجه ابن فضلان عالماً وثنيّاً مشبعاً بالضلال، وندب نفسه لتغيير كلّ شيء، في النهاية اقتنع بأنّ مهمته مستحيلة، ولذلك ما يماثله في التجربة الفكرية الكلية للطهطاوي الذي استخلص من الآخر الحكمة الآتية: «مخالطة الأغراب، ولا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب»[1].

ولا يُلغي التماثل بعض التمايز بين الاثنين، فابن فضلان متعجِّل، غاصّ بالروح العقائدية الإصلاحية للنسق الثقافي الشائع في القرون الوسطى، يتحرّك داخل سياج عقائديّ صارم يقوم على منظومة متكاملة وجاهزة من المسلّمات، ويريد، بشكل من الأشكال، توسيع دائرة الإسلام، وتضييق دار الكفر. أمّا الطهطاوي الذي تطوف في ذهنه الفكرة ذاتها، فهو أقل طموحاً إلى تغيير الآخر، فهو لا يختلف عن سلفه بنوع المنظومة العقائدية، ولكن يختلف بدرجتها، على أن تطلّعه أقل، وتفهّمه أكثر، وحواره أعمق.

سعى الطهطاوي إلى «تخليص» ذهب التجربة الغربية الحديثة بصعوبة بالغة. وأهمل الشوائب، ووضع بين أيدينا وجهة نظر عملية. لكن ابن فضلان شُدَّ إلى الشمال، فلا نعرف كيف عاد إلى بغداد، وكيف قوبل تقريره، وليس لأحد الآن ادّعاء أنه على معرفة بذلك، فآخر الشهود الموثوقين هو ياقوت الحموي من القرن الثالث عشر الميلادي الذي قرأه بنفسه، وأقرّ بشهرته وشيوعه بين الناس واقتطف منه أجزاء وافية في (**معجم البلدان**)[2]. ومنذ ذلك التاريخ اختفت النسخة الأم، وتمزّق الأصل، بتمزق دار الإسلام. وكل المحاولات التي بُذلت إنما هي محاولات لترميم العالم الذي انبثق فيه.

---

(1) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، 1973م.

(2) معجم البلدان، 1: 88.

كان ابن فضلان شاهداً ذا حساسية خاصّة على تباين الطبائع والأحوال في بلاد الشمال، والعوالم التي ترحّل بينها عُرضت في رحلته بنوع من التدرّج الذي يبدأ بالألفة، وينتهي بالعجب، وهذا التدرّج كان يترافق بأحكام تتصاعد تبعاً لتصاعد مساره من دار الإسلام إلى دار الحرب.



الفصل الثالث

طواف في أعالي الأرض

1- سوء تفاهم:

رأينا برفقة ابن فضلان، في الفصل السابق، كيف ارتسمت صورة الشمال في عين هذا الفقيه. ومن الصعب الحكم على قيمة تلك الصورة، فالتنازع القيمي بين دار الإسلام ودار الحرب ترك بصماته في الصور التي شكلها الرحّالة المسلمون للشعوب والمجتمعات الأخرى. وفي كثير منها تتصاعد نبرة سخط واضحة، تشمل المعتقدات الوثنية، والطقوس البدائية، ونظام العلاقات الاجتماعية، وجميعها تختلف عمّا يوجد في دار الإسلام. ويعود ذلك إلى عدم توافر المعلومات الوافية عن أهل الشمال، فكلما شحت الأخبار عن بلد أو إقليم بدا غامضاً في صورته، وفي فهم طبيعة الشعوب التي تستوطنه؛ إذ تغيب المرجعيّة التفسيرية القابعة خلف العلاقات الاجتماعية، والطقوس الدينية، وكثير من الظواهر الطبيعية تبدو غريبة، وغير معهودة، فالرحّالة القادمون من دار الإسلام إلى دار الحرب كانوا يعللون الظواهر طبقاً لتصوّراتهم ورصيدهم المعرفي.

لم يُجهّز الرحّالة إلى المناطق الشمالية من العالم بمعرفة متكاملة عن تلك الديار النائية، فجمعوا أشتاتاً من المعلومات عنها بأنفسهم من مصادر ناقصة، من بينها انطباعات الجغرافيّين المتعجلة والعلاقات التجارية والحروب. ولمّا

كانت كلّ تلك المعلومات شحيحة في مجملها، لم يكن غريباً أن تتشكّل ملامح تلك الصورة الغامضة للشمال في أذهانهم. يضاف إلى ما ذُكر حدّة الصراع العقائدي الذي كان ناشباً بين دار الإسلام وكثير من الممالك الشمالية، وفي مقدّمتها بلاد الروم، وبلاد الفرنجة، وممالك وسط أوربا، ثمّ الممالك التي نشأت على التعاقب شمال بحر قزوين، وحول البحر الأسود، وحوض نهر الفولغا، كالصقالبة، والخزر، والبلغار، والباشغرد، وكثير من الأمم التي كانت تُعرف آنذاك بالأمم التركية، ويُقصد بها القبائل التي اندفعت من شمال ووسط آسيا صوب الغرب، وتوغلت في أوربا، فضلاً عن الجرمان، والأقوام الإسكندنافية-النورمانية، التي كان لها وجود مهدد للأندلس وحوض البحر المتوسط، والأطراف الشمالية من دار الإسلام، والثغور الأخرى.

ظلّ التوتّر العقائدي موجِّهاً أساسيّاً في طريقة تركيب الصور المتبادلة للشعوب فيما بينها، وكلّما شُحنت الأجواء بكراهيات الصراع الذي ينتصر فيه هذا الطرف أو ذاك، تتأجّج أحقاد في النفوس فتجد طريقها في توجيه زاوية النظر إلى الآخر، ومن ذلك أن الحروب الصليبية أدّت دوراً بالغ الخطورة في إعادة تعبئة النفوس بالضغائن، وأسهمت فيها، كما هو معروف، أغلب الممالك الشمالية المسيحية، وظلّ التهديد قائماً لفترة طويلة، واستمرّ إلى ما بعد الحروب الصليبية، وإلى ما بعد إجلاء العرب المسلمين عن الأندلس، فالوجود الإسباني انتعش بعد سقوط الأندلس في حوض المتوسط وشمال أفريقيا. وظهر الوجود البرتغالي في بحر العرب والضفاف العربية للخليج بكثافة في مطلع القرن السادس عشر، فجاب أسطول دي ألبوكيرك الشواطئ الشرقيّة لشبه الجزيرة العربية، ودمّر كلّ شيء أمامه، وأثار ذعراً هائلاً بين الأهالي على الضفاف العربية للخليج. والسجل الوثائقي الضخم المعتمد لأعمال دي ألبوكيرك في تلك المناطق فضح، على نحو منقطع النظير، تلك الأعمال الشنيعة، وكلّ هذا غذّى الأحقاد الدفينة المطمورة منذ الحروب الصليبية بمزيد من الكراهية.

إلى ذلك، إنّ الفتوحاتِ الإسلاميةَ في التخوم الشرقية للإمبراطورية البيزنطية، ثمّ فَتْحَ الأندلس، ووجودَ المسلمين في معظم جزر البحر المتوسط، فضلاً عن تقدّمهم شمال بحر قزوين وحوض البحر الأسود، وسيطرة الأتراك المسلمين فيما بعد على الجزء الشرقي من أوربا، والاندفاع إلى قلبها؛ كلّ ذلك جعل الأقوام المتجاورة من الطرفين تتوجس خيفة بعضها من بعض، وترك ذلك آثاراً مباشرة في رسم صور متخاطئة للآخر. ومع ذلك، لا نعدم استثناءات تنقض سُنن الكراهية، التي ترسّخت لأسباب عقائدية وحربية واستيطانية؛ إذ قدّر المسلمون شجاعة أهل الشمال في الحروب، وندر أن ظهر بينهم مَنْ أنكر ذلك أو تغافل عنه. وعلى الرغم من الجراح العميقة، التي أحدثتها الحروب الصليبية، وهي حروب ذات طابع لاهوتي، انبثق التقدير المتبادل للشجاعة الشمالية والتسامح الإسلامي من خضمّ أجواء مشرّبة بدم الضحايا. تثبت ذلك الملاحظات المعّمقة التي تركها أسامة بن منقذ حول شجاعة المقاتلين الصليبيين، وبراعتهم في الحروب، وتثبتها أيضاً المرويّات الشعبية التي ظهرت في أوربا حول صلاح الدين الأيوبي.

توافرت للشعوب المتساكنة حول البحر الأبيض المتوسط درجة من التعارف المتبادل لكون البحر كان حلقة اتصال فيما بينها منذ القدم. ولكنّها معرفة لم تسمح، كما ينبغي، في تخطّي التصورات السائدة المعبّأة باحتقانٍ ظلّ يتغذّى طوال القرون الوسطى. وكان التنازع قائماً بين قوى صاعدة وأخرى متراجعة تحيط بهذا البحر، إلى ذلك أدّت العوامل السياسية والتجارية، وتداخل التخوم، أحياناً، في إبراز الصور المتشكّلة لتلك الشعوب فيما بينها. وكلّما توغلنا وسط القارة الأوربية، واتجهنا شمالاً وغرباً، تضاءلت المعلومات، وحلّت الأساطير محلّ الحقائق، حيث تبدو الأصقاع الشمالية من أوربا شبه مجهولة، وقد غابت المعلومات المؤكّدة حول الأنظمة الثقافية والدينية والأخلاقية والاقتصادية.

وباستثناء ملاحظات الرحّالة كالطرطوشي، وابن فضلان، وابن بطوطة،

وأبي حامد الغرناطي، لم يتعامل الجغرافيون المسلمون، الذين جمعوا مدوّنات الرحّالة مثل: ابن خرداذبه، والبكري، وياقوت الحموي، بجدية تامّة مع المعلومات التي جهّزها لهم رحّالة اتصفوا بقوة الملاحظة إلى درجة نلمس فيها حذراً منهم، بصورة أو بأخرى، هذا فضلاً عن أنّ بعض مدوّناتهم الأصلية تناثرت في المتون الجغرافية، والمثال الأكثر شهرة في هذا السياق الكيفية التي وظّف فيها كلّ من البكري وياقوت النصوص الأصلية لرحلتي الطرطوشي وابن فضلان إلى معظم البلاد الأوربية من الشرق حتى الغرب. فقد خرِّبت تلك النصوص، وجرى تقطيعها بحسب المناطق التي اهتمّ بوصفها البكري في (**المسالك والممالك**) وياقوت في (**معجم البلدان**)، فقُضي على الترابط النصّي فيها، وغاب تطوّر الرؤية، ومُزّق السياق العامّ لها.

شكّك ياقوت في أخبار ابن فضلان بخصوص الصقالبة، وكان يجتزئ معلوماتٍ منها بما يخدم غرضه التعريفي في سياق وصفه المدنَ والبلدان، دون أن يجرؤ على تقدير قيمتها الثقافية، وكان مشدّداً على نسبتها إلى صاحبها بأسلوب تُشمّ منه رائحة التخلّص من مسؤوليتها لما فيها من العجائب والغرائب، فكيف بأخبار الأقوام الساكنة إلى الشمال من الصقالبة![1].

أمّا ابن خرداذبه، الذي ذكر خبر ذهاب سلّام الترجمان إلى بلاد «يأجوج ومأجوج»، فإنّه، وهو يورد عجائب الرحلة بصيغة السرد المباشر على لسان صاحبها، يومئ من طرفٍ خفي إلى أنه غير مسؤول عمّا ورد فيها: «فحدّثني سلام الترجمان بجملة هذا الخبر، ثمّ أملاه عليّ من كتاب كان كتبه للواثق بالله»[2]. تجعل السمة العجائبية للنص المنسوب إلى سلام الترجمان ابنَ

(1) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، 1: 88.
(2) ابن خرداذبه، المسالك والممالك، بريل، ليدن، 1889م، ص170.

خرداذبه في وجلٍ من صدقية المغامرة. أمّا البكري في كتابه (**المسالك والممالك**)، فقد استفاد كثيراً من رحلة الطرطوشي إلى قلب أوربا، لكنّه نثرها نثراً في تضاعيف كتابه؛ حيث تفرّقت أقسامها، وتمزّق نسيجها النصي؛ فاختار منها ما يناسب غرضه الجغرافي في التعريف بالمدن، ولم يأخذ في الحسبان التماسك الخطابي لتلك الرحلة.

ليس القصد اتهام الجغرافيين بتخريب سرديّات الرحلة العربية في عالم الشمال، فغرضهم في مجمله كان مختلفاً عن غرض الرحّالة، ولكن طبيعة المنهج الجغرافي المتبع أحدث تخريباً في بنية تلك النصوص. وفي ظلّ فقدان بعض النصوص الأصلية، تحولت فقراتها التي حفظتها المدوّنات الجغرافية إلى شذرات غير مترابطة لا تقدّم صورة كاشفة لعالم الشمال إلا في استثناءات قليلة، كما ظهر في رحلات ابن فضلان، وابن بطوطة، وابن جبير.

وعلى الرغم من ذلك، أخبار أهل الشمال المشوبة بمبالغات الجهل، ولاسيما المناطق النائية والمنعزلة، قد غزت كتب الجغرافيّين، وتحوّلت مع الزمن إلى جملة من الحقائق الذهنية التي أخذها الخلف عن السلف دون تعديل يذكر، فملاحظات سلام الترجمان استعيدت عند كثير من الجغرافيين والمؤرخين. فابن سعيد المغربي المتأخّر يكرّر المعلومات التي عرفت قبل قرون عدة حول الشمال. ومثال ذلك ما يذكره سلام الترجمان عن الأرض الواقعة وراء بلاد الخزر من أنّها «أرض سوداء منتنة الرائحة، وكنّا قد تزودنا قبل دخولها خلاً نشمّه من الرائحة المنكرة»[1]. وعلى غراره يذهب ابن سعيد واصفاً تلك البلاد بأنّها «الأرض المنتنة، لا يقدر أحد على سلوكها إلا بالروائح الطيبة، وهي خالية»[2].

(1) المصدر نفسه، ص163.

(2) المغربي، ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، المكتب التجاري، بيروت، 1970م، ص207.

على أنّ كل هذا لا يقلل، بأيّ شكل من الأشكال، من قيمة المشاهدات المباشرة التي تركها الرحّالة، فكثير منها عُدَّ من أهم الوثائق عن الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية، لكثير من البلاد الشمالية. وهي تنتظم في سياق عامّ يمتثل لرؤية المسلمين في النظر إلى الآخر المختلف على صعيد القيم والمعتقد. وكانت الأحاسيس مفعمة بالمعتقد الديني، الذي يسعى إلى إدراج غير المسلمين في منظومته، وكان الصراع يتمّ باسم الله، فالخارجون عليه (بحسب التصورات المتبادلة) يتناحرون بعنف من أجل الاستئثار بالوفاء الروحي لجعل كلمته سائدةً في الأرض، وكان الصراع يخضع، في كثير من الأحيان، إلى الموجِّهات الدينية.

2- أوصاف وأحكام:

وصف ابن بطوطة الشمال بأنّه «بلاد الظلام»[1]. وهذا الوصف القائم على حكم اختزالي واضح يخفض من أهمية هذه المناطق، ويبخسها قيمتها، ويجعل منها أصقاعاً معتمة. ويحسن أن نستعين بابن سعيد المغربي الذي جمع مادة كتابه (**الجغرافيا**) من موارد سابقة ظهرت بداية من القرن الثاني الهجري إلى القرن السابع الذي عاش فيه. فما إن يصل بحديثه إلى الجزء السادس من الإقليم الشمالي، الذي يكون نهر «أتل» (الفولغا) في جزئه الجنوبي، حتى تحلّ الأحكام محلّ الأوصاف، فسكان الأجزاء العليا «هم من أجناس الأتراك، ولهم اعتناء بالنجوم، واشتغال بأحكامها، وهم يعبدونها».

وكلّ المدن الواقعة هناك «خاملة الأسماء». وفي الجزء الثامن من هذا الإقليم؛ حيث جبل «البجناك»، توجد «أمة من الترك يحرقون أنفسهم، ويحرقون من وقع إليهم». وإلى الشرق تقع الأرض المنتنة التي يسكنها قوم

(1) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شرح طلال حرب، دار الكتب العالمية، بيروت، 1992م، ص350.

«كفّار لا يدل إليهم أحد إلا قتلوه»، ثمّ يأتي الجزء التاسع، وهو «الأرض المحفورة». وهي أرض «مسكونة بقوم لا يقدرون على الصعود، ولا يستطيع أحد النزول إليهم لبعد عمقها». وينتهي شمال الأرض، بالجزء العاشر، و«جميعه داخل في بلاد يأجوج ومأجوج، وآخره المحيط بالشرق»[1].

حينما تغيب المعلومات الصحيحة تنشط التخيّلات، والملاحظة الحاضرة هي أنّه كلّما نأت المناطق عن دار الإسلام سقطت في عتمة خاصّة بها، فتدور الأحكام حولها في دائرة مغلقة. يَجمع الجغرافيين والرحّالة، فيما يخصّ الشمال، أمرٌ واحد هو الحديث عن بلاد «يأجوج ومأجوج». وباستثناء سلام الترجمان، لا أحد ادّعى الوصول إليها[2].

وحينما وصل ابن بطوطة مدينة الزيتون (شوان شوفو)، ثمّ عبرها شمالاً إلى مدينة «صين كلان»، وهي آخر مدينة صينية بلغها في رحلته، توقف قبل أن يعود أدراجه، قائلاً: «ليس وراء هذه المدينة مدينة لا للكفار ولا للمسلمين، وبينها وبين سدّ يأجوج ومأجوج ستون يوماً، فيما ذكر لي، يسكنها كفّار رحّالة يأكلون بني آدم إذا ظفروا به، ولذلك لا تُسلك بلادهم، ولا يُسافر إليها، ولم أرَ بتلك البلاد من رأى السد المذكور، ولا من رأى من رآه»[3].

تترتّب المعلومات حول أقوام الشمال بتنضيد المعلومات التي ترسم مساراً صاعداً يبدأ بأقرب البلاد المتاخمة لدار الإسلام، ثم ينتهي بفيافي الثلج؛ إذ تنال الشعوب القريبة نوعاً من الاهتمام والتقدير، من ذلك بلاد

---

(1) كتاب الجغرافيا، ص207-208.

(2) فيما يخص الحديث عن يأجوج ومأجوج. انظر على سبيل المثال: ابن خرداذبه، المسالك والممالك، ص163-170. و: الإدريسي، نزهة المشتاق، ص846 وما بعدها. و: رسالة ابن فضلان، ص70. و: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1: 87-88. و: ابن حوقل، صورة الأرض، 1: 15. و: الإصطخري، مسالك الممالك، ص9. و: ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص208.

(3) رحلة ابن بطوطة، ص635-636.

الروم، وهي الجار المتاخم المرتبط دائماً بعلاقة متوترة مع دار الإسلام؛ إذ يقول المسعودي عن أهلها: ولم تزل الحكمة باقية عالية زمن اليونانيين، وبرهة من مملكة الروم، تعظّم العلماء، وتشرّف الحكماء، وكانت لهم الآراء في الطبيعيات، والجسم، والعقل، والنفس، والتعاليم الأربعة، أعني: الإرتماطيقي، وهو علم الأعداد، والجومطريقي، وعلم المساحة والهندسة، والإسترنوميا، وهو علم النجوم، والموسيقا وهو علم تأليف اللحون. ولم تزل العلوم قائمة السوق، مشرقة الأقطار، قوية المعالم، شديدة المقاوم، سامية البناء، إلى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم، فعفوا معالم الحكمة، وأزالوا رسمها، ومحَوا سبلها، وطمسوا ما كانت اليونانية أبانته، وغيروا ما كانت القدماء منهم أوضحته[1].

قدّم المسعودي وصفاً وتفسيراً وحكماً في آنٍ واحد، أمّا الوصف فمداره نظرة تقديرية للثقافة اليونانية، التي تنوعت بين الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقا والفلسفة والآداب، وكلّ ذلك كان موضوع معرفة المسلمين في القرن الرابع، الذي كتب فيه المسعودي هذا الوصف. والحال هذه، احتفت الثقافة الإسلامية، العربية منها خاصةً، بالمكوّن الثقافي اليوناني، وتطلّعت إلى معرفته قبل زمن المسعودي، وتُرجِمَ إلى العربية كثيرٌ من النماذج الممثلة لذلك المكوّن في مجال الجغرافيا والفلسفة والعلوم.

أمّا التفسير، فإنّ المسعودي يعزو ذبول الثقافة اليونانية إلى ظهور المسيحية التي أعادت النظر في الموروث اليوناني، وحالت دون أن يكون منافساً لها. وهذا التفسير على غاية من الأهمية ليس لأنّ المسعودي قال به فحسب، بل لأنّه يطابق الواقع التاريخي؛ فقد نظر اللاهوت المسيحي إلى ذلك الموروث باعتباره وثنيّاً، وجرت محاربته تحت دعاوى دينية. ومع أنّ

(1) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1973م، 1: 321.

بعض كبار اللاهوتيين مثل القديس أوغسطين حاولوا الإفادة من الموروث اليوناني في صنع لاهوت كنسي، لكنّ ذلك اللاهوت (بما فيه الجانب الذي يُعرف بالفلسفة المسيحية) عارض القيم الكبرى التي أشاعتها الثقافة اليونانية ودمغها بالوثنية. لا يظهر المسعودي انقطاعاً عن روح السجال الديني المسيحي الذي قام بتصفية الموروث الإغريقي، بل هو على دراية بذلك.

ثمّ يأتي الحكم الذي يترشح من تضاعيف الوصف والتفسير، ويتصل بالتفريق بين أصل كبير وسام، وفرع غير بار طمس الآثار المجيدة، ومحا تلك الحكمة الرفيعة. فوضع الروم في مقارنة مع اليونانيين الأوائل، فيما يخص الجهود الفكرية والعقلية، سيضرب صميم الدور الذي قام به الروم، ويتلخّص هذا الدور في إزالة الأمجاد الأولى ومحو سبلها. وأخيراً وضع المسعودي بصمته التي لا تمحى؛ فالنصرانية التي تظاهرت في تلك البلاد هي السبب وراء ذلك، لقد قوضت مجداً إنسانيّاً مشتركاً. وبالمقارنة، الإسلام هو الذي أحيا ذلك الموروث، واحتفى به، فيما أنكرته النصرانية وحاربته. دار الروم النصرانية إذا تنكبت عن الوعد اليوناني، وأعرضت عنه، وانحبست في فهم ديني ضيق للماضي والحاضر على حدّ سواء.

أمّا حديث المسعودي عن الأقوام الأخرى كالإفرنجة، والصقالبة، والنوكبرد، والأشبان، ويأجوج ومأجوج، والترك، والخزر، وبرجان، واللان الجلالقة، فورد في سياق التعريف بأصول تلك الأقوام. فالإفرنجة أشد هؤلاء الأجناس بأساً، وأمنعهم هيبة، وأكثرهم عدَّة، وأوسعهم ملكاً، وأكثرهم مدناً، وأحسنهم نظاماً وانقياداً لملوكهم، وأكثرهم طاعة؛ إلا أن الجلالقة أشد من الإفرنجة بأساً، وأعظم منهم نكاية، والرجل من الجلالقة يقاوم عدة من الإفرنجة، وكلمة الإفرنجة، متفقة على ملك واحد، لا تنازع بينهم في ذلك[1].

(1) المصدر نفسه، 1: 321.

يحتاج نص المسعودي إلى آخر رديف يضفي عليه دلالته الكلية، سواء ما له علاقة بالروم أم بالإفرنج، وليكن ذلك النص الرديف مقتبساً من القزويني الذي انخرط أيضاً في وصف بلاد الإفرنج، فقال إنّها مملكة عريضة في بلاد النصارى، بردها شديد جدّاً، وهواؤها غليظ لفرط البرد، وهي كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار، كثيرة الثمار، ذات زرع وضرع وشجر وعسل، صيودها كثيرة الأنواع. بها معادن الفضة، وتضرب بها سيوف قطّاعة جدّاً. وسيوف إفرنجة أمضى من سيوف الهند. وأهلها نصارى. ولهم ملك ذو بأس، وعدد كثير، وقوة ملك، له مدينتان أو ثلاث على ساحل البحر من هذا الجانب في وسط بلاد الإسلام، وهو يحميها من ذلك الجانب، كلّما بعث المسلمون إليها من يفتحها يبعث هو من ذلك الجانب من يحميها. وعساكره ذوو بأس شديد لا يرون الفرار أصلاً عند اللقاء، ويرون الموت دون ذلك. لا ترى أقذر منهم، وهم أهل غدر، ودناءة أخلاق، لا يتنظفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطّع. ويحلقون لحاهم، وإنما تنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة[1].

طوّر القزويني البنية التي أرساها المسعودي، فهو لا يفسّر كسلفه، إنما يكتفي بالوصف والحكم، وفي الحالين ذهب إلى أكثر ممّا ذهب إليه سلفه، فهو غير مشغول بالمكوّن اليوناني الذي رأينا كيف أن المسعودي خصّه بوصف وتفسير واضحين، إنما الذي شغله قوة الخصوم من الإفرنجة في دار الحرب، الذين أشار إليهم المسعودي. إنهم مقاتلون ذوو بأس، ولا يعرفون الهزيمة، وقد حال ذلك دون فتح كثير من بلادهم لما اتصفوا به من عزيمة شديدة في الحرب، ولهم مملكة واسعة وقوية.

وهذا تقدير مناظر لتقدير أسامة بن منقذ لشجاعة الصليبيين، ويماثل تقدير المسعودي لعلوم اليونان، فالتقدير متشابه والموضوع مختلف. عُني القزويني

(1) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، 1969م، ص498.

بوصف واقع الحال في عصره خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. وبعد هذه المرحلة تحلّ الأحكام محلّ الأوصاف، فهؤلاء الإفرنجة، فيما يخص القيم والعادات، هم أهل غدر ودناءة أخلاق، ويلحق بهم صفات القذارة والنجاسة باعتبارها تتعارض مع قيم الطهارة الإسلامية، فتبدأ ثنائية الوصف والحكم تتأرجح، ثم سرعان ما يتغلّب الحكم على الوصف فيما بعد.

3- تراتب وتفاضل:

لو أخذنا الأسلوب السردي، الذي وصف به كلّ من المسعودي والقزويني أهلَ الشمال، وتحديداً الروم والإفرنجة، لوجدنا أنّه يقوم على نوع الثنائية التفاضلية، وهي ثنائية تنتظم في مستويين خاصّ وعامّ، ويدخل المكوّن العقائدي، في نهاية الأمر، ليحسم الأمر لصالح أحدهما على حساب الآخر. قارن المسعودي الجهل الرومي بالمعرفة اليونانية، ووضع القزويني الغدر، والدناءة، وسوء الأخلاق، والقذارة، في إحدى كفتي الميزان، ووضع البسالة الإفرنجية في الكفة الأخرى. وسيكون الرجحان للعنصرين الأولين، لأنهما في تصور المسعودي والقزويني هما الموجودان في عالم الروم والإفرنج الآن، وهذا تمزيق لوحدة الصورة، وتخريب لانسجامها العامّ؛ فما قيمة المعرفة إذا تمّ التفريط بها، واستبدّ الجهل!. وما قيمة البسالة إذا عُبّر عنها بالغدر والدناءة!. وعند هذا الحد تتقوض قيمة تُعدّ إيجابية، تحت ضغط قيمة أخرى تعدّ سلبية. وبعبارة شارحة ينتقص الروم والإفرنجة لأنهم دون الفضائل العقلية والأخلاقية.

هذا هو المستوى الخاصّ الذي ينظّم طرف الثنائيات الضدية في المقارنة، وبعد ذلك يظهر المستوى العامّ، وهو يتوارى خلف المستوى الأول؛ فالمسلمون هم الذين انتدبوا أنفسهم لإعادة بعث الموروث اليوناني، فيما طمسه أحفادهم الروم النصارى، والمسلمون هم المقاتلون الأشداء بلا غدر ولا دناءة ولا سوء أخلاق، هذا لأنهم جعلوا من المعرفة تراثاً إنسانيّاً

مشتركاً عزيزاً، ولأنّهم جعلوا من القتال وسيلة للجهاد الذي يتسامى أن يكون غدراً ودناءة. وعلى هذا جرى تمزيق صورة الآخر مرتين: مرة في تضخيم التناقضات الداخلية فيه، ومرة في مقارنته بالمنظومة الثقافية الفاعلة في دار الإسلام، وكان ينظر إليها بعين الرعاية والتبجيل.

ينبغي إيراد البراهين الكافية على هذا النسق من التمثيل السرديّ لصورة الآخر في الرحلة العربية؛ أي براهين التمثيل الذي يُجري مفاضلة تؤدّي إلى تهديم البنى الأساسية التي تشكّل قوام الآخر؛ إذ يصف ابن جبير، في رحلته، مدينة مسينة في جزيرة صقلية وسط البحر المتوسط، بالصورة الآتية، فهي: «موسم تجّار الكفار، ومقصد جواري البحر من جميع الأقطار، كثيرة الإرفاق برخاء الأسعار، مظلمة الآفاق بالكفر، لا يقرّ فيها لمسلم قرار، مشحونة بعبدة الصلبان، تغصّ بقاطنيها، وتكاد تضيق ذرعاً بساكنيها، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة لا تُوجِد لغريب أنساً، أسواقها نافقة حفيلة، وأرزاقها واسعة بإرغاد العيش كفيلة، لا تزال بها ليلك ونهارك في أمان، وإن كنت غريب الوجه واليد واللسان»[1].

واضح أنّ الزيارة السريعة التي قام بها ابن جبير إلى صقلية، وهو في طريقه إلى الأندلس، بعد مشقّة الضياع في البحر عائداً من رحلته المشرقية، قد رسمت له عالماً منقسماً على نفسه، وقد انعكس ذلك في السرد، فيه أمان شخصي لكنّه يعجّ بالاضطراب الروحي، فمن الصحيح أن مسينة مزدهرة اقتصاديّاً، والأمن فيها مستتبّ، لكنّها تئنّ تحت وطأة القيم الكافرة. يصعب إقامة توازن بين الضلال والكفاية الاقتصادية، فابن جبير الذي يُحتفى به في صقلية يدفعه حنين إلى ماضي هذه الجزيرة التي كانت جزءاً من دار الإسلام، وقد بدأ يدبّ فيها الكفر، شأنها في ذلك شأن تخوم دار الإسلام الأخرى في زمنه.

(1) ابن جبير، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، ص266.

كيف تشتغل آلية المفاضلة؟ يقوم ابن جبير بتنضيد الأوصاف على نحو يدفع بترجيح وصف على حساب آخر، وتتضارب معايير السرد، فمسينة تتصف من جانب بأنّها وكر لتجارة الكفار، وبأنها مظلمة الآفاق بالكفر، ولا مكان فيها لمسلم، وهي تموج بعبدة الصلبان، ومملوءة نتناً ورجساً، وموحشة، وليس ثمّة أنيس لغريب فيها. ولكنها من جانب آخر، كثيرة الإرفاق، وأسعارها رخية، وأسواقها نافقة، وأرزاقها واسعة، وعيشها رغيد، وفيها أمان. خطاب ابن جبير موجّه إلى المسلمين، وفيه درجة عالية من الحساسية، فيما يخص الصراع المزمن بين القيم الروحية والقيم المادية، ذلك الصراع الذي حسمت العقيدة الإسلامية النصر فيه لصالح الطرف الأول، وابتذلت الثاني، وعدّته من متاع الحياة الفانية. وقد استحضر وصف ابن جبير تلك الثنائية، فصوّر عالماً منحطّاً بضلاله، لا سبيل إلى العيش فيه، فالمسلم غريب الوجه واليد واللسان كما يقول المتنبي. يصعب قبول ذلك العالم الذي جرى فيه تواطؤ بين الكفر والرجس. وحتى المتع الدنيوية الخاصّة بتوافر العيش الرغيد والأمن تتضاءل أمام عالم شبه مغلق على ضلاله، يشعر المؤمن فيه بالوحشة والغربة والفسق، وكما قرّر بعض الفقهاء من قبل لا أمان لمسلم في دار الحرب. تتقهقر أية قيمة لمسينة وأهلها من الصقليين.

ووصف الطرطوشي بلد الجلالقة بأنّه سهل جميعه، والغالب على أرضهم الرمل، وأكثر قُوْتِهم الدخن والذُّرة، ومعوّلهم في الأشربة على شراب التفاح والبشكة، وهو شراب يتّخذ من الدقيق، وأهله أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلّا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسونها إلى أن تتقطّع عليهم، ويزعمون أنّ الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم به أجسامهم، وتصحّ أبدانهم. وثيابهم أضيق الثياب، وهي منفرجة يبدو من تفاريجها أكثر أبدانهم. ولهم بأس شديد، لا يرون الفرار عند اللقاء في الحرب، ويرون الموت دونه. أمّا البرتونيون (أهل

مقاطعة بريتاني الفرنسية) فلهم لغة تمجّها الأسماع، ومناظر قبيحة، وأخلاق سيئة. ولهم لصوص يقطعون على الإفرنج ويسرقونهم. والإفرنج يصلبونهم إذا ظفروا منهم بأحد[1].

عاش الطرطوشي في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ثمّ زار أوربا في حدود (965م). وقد أورد البكري المتوفى (484هـ/ 1094م) مزقاً من رحلته يصعب التحقّق من دقتها، فالجغرافيون القدماء، كما ذكرنا، كانوا يتدخّلون في ترتيب النصوص التي تصل إليهم، ويكيّفونها من أجل أهدافهم، ولكنّ النص حافظ على الثنائية التقليدية الشائعة آنذاك، وهي تجاور الوصف والحكم. ويعدّ الطرطوشي شاهد عيان من الدرجة الأولى، وهو من الرحّالة الذين توغّلوا في غرب أوربا ووسطها، ثمّ شرقها، ويرجّح أنّه مخر تلك المناطق بغرض التجارة.

4- بعث نظرية الكيوف الطبيعية:

كنّا أوردنا، في الفصل الأول، أحكام المسعودي وابن خلدون، في سياق الحديث عن العلاقة المستعارة من اليونان بين المناخ والطبائع، ومثّلنا على ذلك بما أورده أرسطو من تفضيل لليونانيين. ويحسن أن نورد نموذجاً آخر يدعم تلك الفكرة التي هيمنت على التفكير الخاصّ بالأقوام الشمالية والجنوبية. فقد ذهب الدمشقي المتأثّر بنظرية الكيوف الطبيعية إلى أنّ الروم، والأرمن، والروس، واللان يُسمَّون البيض بشقرة لإفراط البرد وبُعد الشمس، وبسبب ذلك ساءت أخلاقهم، وقستْ قلوبهم، وإنما كانت أبدانهم كذلك لغلبة البرودة والرطوبة واستيلائها، وقلّ من يوجد فيهم له فطنة؛ بل الحيوانية غالبة عليهم والشهوة والغضب وحدة النفس. أمّا أهل المناطق الواقعة إلى الشمال منهم، وهي أكثر برداً، وهم: الترك، والخزر، والفرنج،

(1) البكري، المسالك والممالك، نقلاً عن: الحجي، عبد الرحمن، جغرافية الأندلس وأوربا، دار الإرشاد، بيروت، 1968م، ص80- 81.

وإفرنسة، وكاشغرد (باشغرد)، ومَنْ سامَتَهم، فيسمُّون الشقر، وألوانهم بيض، وهم كالوحوش؛ لا يعتنون بغير الحروب، والقتال، والصيد، ولا يعرفون عرفاناً، ولا يفرّقون فرقاناً. وإلى الشمال من هؤلاء الصقالبة. وهم على خلق واحد، وطبيعة واحدة، ولا يكادون يفقهون قولاً إلّا أنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلاً"[1].

تحدّث الدمشقي عن أهل الشمال، بوصفهم ثلاثة أجناس من البشر، تتناقص السمات الإنسانية فيهم إلى أن تضمحل في نهاية المطاف، نحن في مواجهة نصوص تختلف في الدرجة عن نصوص المسعودي، والقزويني، والطرطوشي، فقد كانت تتخلل تلك النصوص مكوّنات فيها نوع من التكافؤ، لكن السياقات الثقافية تضعف مكوّناً، وتقوي آخر، تبعاً للرؤية التي يصدر عنها الرحّالة. بيد أننا مع الدمشقي سنكون في وضع مختلف؛ إذ يعاد تصنيف أهل الشمال إلى جنسين أساسيين، ومجموعة ضالّة لا يمكن إدراجها تحت أي مسمّى. فالجنس الأبيض يتكوّن من الروم، والأرمن، والروس، واللان. وهؤلاء بإطلاق ساءت أخلاقهم، واتصفوا بقسوة القلوب، ولا فطنة فيهم، ولا عقل، ولا يمكن العثور فيهم إلا على الحيوانية والشهوة والغضب. وذلك يعود إلى أن البرد قد ضربهم. ثم الجنس الأشقر، وهم الخزريون، والإفرنج، والفرنسيون، والباشغرد، وهؤلاء وحوش، لا يعرفون سوى الاحتراب والصيد، ولا شرائع لهم، ولا عقائد. لكون البرد قد بالغ في ضربهم فغيّر طباعهم. وأخيراً الصقالبة، وهؤلاء يتعذّر إدراجهم تحت أي مسمّى، لأنهم كالحيوانات السائبة؛ بل أضلّ منها.

ترجّح لدى الدمشقي، وهو مصدر ثراء لا ينضب للغرائب، والنظرة التراتبية للبشر، أحكام القيمة. وكما لا يخفى، نصوصه كلها تتحرك في مجال عجائبي، وهذا المجال يتدخّل في إضفاء طابع سحري على أوصافه،

(1) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مكتبة المثنى، بغداد، ص275.

وأحكامه، فالآخر بالنسبة إليه هو النقيض المأسور ضمن سياج من القيم الناقصة، قوامها سوء الأخلاق، وقسوة القلوب، وغياب الفطنة، والحيوانية، والوحشية، والفوضى العمياء التي تطمس الحق، والضلال الذي يفوق ضلال الأنعام. ثمة تدرّج متصاعد بالأحكام ينتهي بتبخيس عامّ ينحدر بأبناء الأقاصي الشمالية إلى عالم ما دون عالم الحيوان. ليس هذا كلّ شيء، فالاطّراد في الأحكام يتجاوز كل إمكانية للوقوف قليلاً من أجل المراجعة، وتعديل الأحكام؛ إذ تأخذ المعلومات طابع الغرابة لمن هم أبعد من ذلك.

وتحدّث ابن سعيد المغربي عن بلاد البرغار (يرجّح أنّها النرويج، حسب رأي بعض الجغرافيين)، وهي آخر ما ينتهي إليه ظهور البحر المحيط، وآخر هذا الجزء بالمشرق، وذلك في نهاية المعمور في الشمال، وهم أمة عاتية أجهل من الروس، والروس في شرقيهم وفي جنوبيهم. ووجوههم كالكلاب، وذلك دليل على الشجاعة. ويقال إن الواحد منهم يخرج إلى العسكر، ويقاتل وحده، حتى يُقتل تهوُّراً وإقداماً على الموت[1].

ثمّ الروس الذين أُشِير إليهم أكثر من مرة، وصورتهم مركّبة بنوع من التشويه والانتقاص، إذ يصفهم ابن بطوطة بأنهم نصارى شقر الشعور، زرق العيون، قباح الصور، أهل غدر[2]. وإذا أنعمنا النظر في هذه القائمة، التي تترادف فيها الأوصاف، نجد أن تلك الأقوام تتشارك في الضلالة، وسوء الأخلاق، والجهل، والغدر، والوحشية. وتتقاسم الشرور، والمفاسد، وتفوز بأكثرها قسوة تلك التي تقع في منأى عن المعاينة، والمخالطة، ويحيط الجهل بها من كل جانب.

ثمّ تأتي أخيراً أخبار الأصقاع الواقعة أعلى شمال الأرض؛ أي تلك الأرض المسكونة وراء الإقليم السابع (يلاحظ نوع من الاضطراب في تحديد

(1) كتاب الجغرافيا، ص202.

(2) ابن بطوطة، ص350.

المواقع). ومن ذلك جبال «البجناك» التي تقع بين نهري الدانوب والدون، حيث تستوطن أمة من الترك يحرقون أنفسهم ويحرقون من وقع إليهم، وإلى الشرق توجد الأرض المنتنة، التي يكتفي الجميع بالقول: إنه لا يقدر أحد على سلوكها إلّا بالروائح الطيبة، وهي أرض خالية من بني البشر. وفي شماليها بلاد سحرت، وهم كفار، لا يدخل إليهم أحد إلا قتلوه[1].

يتناغم هذا السياق المتصاعد من الأحكام مع درجة البعد عن دار الإسلام، فالجهل يوفّر درجة عالية من البغض، ويوجّه الأفكار بخصوص الآخر وجهة تتخطّى إمكانية تقويم وتقبّل منظومته الثقافية، فيما ترجّح المعرفة إمكانية التقدير، وفي جميع الأحوال تخضع الأحكام لمبدأ اختلاف القيم.

5- أمم من العشائر الضالة:

تحتاج صورة أهل الشمال، كما عرضتها مدوّنات الرحلة، إلى تقصّيات تفصيليّة تبيّن التضاريس الداخلية لطبيعة الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية. وتلك التقصيات استأثرت بها الأقوام الشمالية في أعالي السهوب الأوربية التي كانت مسرحاً لأقوام كثيرة، نقول إنّها أقوام تجوّزاً، مجاراة للجغرافيين القدامى، وهي في مجملهما قبائل نازحة من شمال آسيا نحو شرق أوربا وشمالها، وكانت تعرف بالقبائل التركية. ونجحت في تأسيس كيانات سياسية كانت تقوم وتنهار بسرعة بالغة. قدّم المسعودي بعض التفاصيل عنها؛ حيث توجد أمة منقادة إلى دين المجوسية، وليس بين الأمم في هذا الصقع أنقى أبشاراً، ولا أصفى ألواناً، ولا أحسن رجالاً، ولا أصبح نساء، ولا أقوم قدوداً، ولا أدقّ أخصاراً، ولا أظهر أكفالاً وأردافاً، ولا أحسن شكلاً من هذه الأمة، ونساؤهم موصوفات بلذة الخلوات، ولباسهم البياض والديباج الرومي والسقلاطوني، وغير ذلك من أنواع الديباج المذهب، وبأرضهم أنواع من الثياب يصنع من القنب، فيها نوع يقال له

(1) كتاب الجغرافيا، ص207.

الطلى أرقّ من الدبيقي، وأبقى على الكَدِّ، يبلغ الثوب عشرة دنانير، ويحمل إلى ما يليهم من الإسلام، وقد تحمل هذه الثياب ممن جاورهم من الأمم إلا أن الموصوف منها ما يحمل من قبل هؤلاء[1].

تبدأ ملاحظات المسعودي من الواقع المادي: جمال النساء اللواتي هنّ مثار رغبة وانجذاب، ثم تجارة الملابس، ولكن سرعان ما يستبدل المسعودي بالوصف الأحكام في لهجة مختلفة، وغير معهودة منه، حين يتطرّق بحديثه إلى الأمم والأقوام الأخرى، ومنها: السبع بلدان، وهي أمة كبيرة ممتنعة بعيدة الدار لا أعلمُ ملّتها، ولا نمى إليّ خبر في دينها. وتليها أمة عظيمة يقال لها إرم ذات العماد، وهم ذوو خلق عجيب، وآراؤها جاهلية. ولهذا البلد الواقع على البحر خبر ظريف؛ وذلك أن سمكة عظيمة تأتيهم في كلّ سنة فيتناولون منها، ثم تعود ثانية فتتوجّه نحوهم من الشق الآخر فيتناولون منها، وقد عاد اللحم على الموضع الذي أُخذ منه أولاً، وخبر هذه الأمة مستفيض في تلك الديار من الكفار.

ويلي هذه الأمة أمة بين جبال أربعة كل جبل منها ممتنع ذاهب في الهواء، وبين هذه الجبال الأربعة من المسافة نحوٌ من مئة ميل صحراء، في وسط تلك الصحراء دارة مقوّرة كأنها قد خُطت ببيكار، وشكل دائرتها خسفة مجوّفة في حَجَر صَلْد منخسف كما تدور الدائرة، استدارة تلك الخسفة نحو خمسين ميلاً، قطع قائم يهوى سفلاً كحائط مبني من سفل إلى علو، يكون قعره على نحو من ميلين، لا سبيل إلى الوصول إلى مستوى تلك الدارة، ويرى فيها بالليل نيران كثيرة في مواضع مختلفة، وبالنهار يرى قرى وعمائر وأنهار تجري بين تلك القرى، وناس وبهائم، إلا أنهم يرَون لطاف الأجسام لبعد قعر الموضع، لا يدري من أي الأمم هم، ولا سبيل لهم إلى الصعود إلى جهة من الجهات، ولا سبيل لمن فوق إلى النزول إليهم بوجه من الوجوه.

---

(1) مروج الذهب، 1: 177.

ووراء تلك الجبال الأربعة على ساحل البحر خسفة أخرى قريبة القعر فيها آجام وغياض، فيها نوع من القرود منتصبة القامات مستديرة الوجوه، والأغلب عليها صور الناس وأشكالهم، إلا أنهم ذوو شعر، وربّما وقع في النادر القرد منها إذا احتيل في اصطياده؛ فيكون في نهاية الفهم والدراية، إلا أنّه لا لسان له فيعبر بالنطق؛ ويفهم كل ما يخاطب به بالإشارة، وربما حمل الواحد منها إلى ملوك الأمم من هناك فتعلمه القيام على رؤوسها بالمذابِّ على موائدها لما في القرد من الخاصّة بمعرفة السموم من المأكل والمشرب، ويلقى الملك له من طعامه: فإن أكله أكل الملك منه، وإن اجتنبه علم أنه مسموم فحذر منه، وكذلك فعل الأكثر من ملوك السند والهند في القردة[1].

فصّل المسعودي الحديث بثقة عن خمس من الأمم دون أن يذكر أسماءها، إلا واحدة على سبيل التخمين: الأمة المجوسية التي شُغِل بجمال نسائها، ثم أخرى مجهولة، لا يعرف دينها، وأمة أهلها ذوو خلق عجيب، وآراؤهم جاهلية، ثم أمة بين جبال أربعة، وأخيراً أمة مهجّنة من القرود والبشر. وفي المقابل تجرّأ المسعودي على وصف طرز حياة هذه الأمم، وتقاليدها، وأنماط المعيشة فيها، وقدم تفصيلات مسهبة عنها.

لا يأتي الإحجام عن التسمية عن جهل إنما عن قصد، فليس من الممكن معرفة كل تلك التفاصيل الدقيقة، مع جهل تامّ بأقوامها. يراد من حجب التسمية طمس حضور المسمّى، فالتسمية في حدّ ذاتها تضفي قيمة في هذا السياق، سياق التعريف بالآخر، وهي في الفكر القديم والوسيط تشكّل حضوراً قويّاً، فتسمية الشيء تؤكد حضوره، لكن لاوعي المسعودي، والقزويني، والدمشقي، وغيرهم اختزل الآخر إلى كتلتين، إمّا أقوام معرّفة بالاسم لكنها تتشارك بخليط موحد من الخصائص الدونيّة، كما رأينا مع الدمشقي، وإمّا أقوام تنتقص في أسمائها، مع إفاضة واضحة في أعرافها

(1) المصدر نفسه، ص187.

وتقاليدها. وفي الحالين مكثت تلك الأقوام محجوبة وراء حكم قيمة لم يكن منصفاً.

تبنّى المسعودي أسلوبين في رسم صورة الآخر، أسلوب وصفي مرّ بنا حينما أوردنا وصفه للروم، وفيه حاول أن يقدّم البنية الإثنوغرافية للمجتمعات خارج دار الإسلام، وبعض أوصافه مستعارة من الآخرين، كما سيظهر ذلك بوضوح في وصفه للهنود والصينيين في الفصل القادم؛ إذ استقى بعض معلوماته من سليمان التاجر، وابن وهب، والرحّالة الجوّابين في الشواطئ الهندية والصينية، دون أن يعلن عن ذلك، مع أنّه نفسه قد طوّف في بلاد كثيرة. ثم أسلوب مبتسر تتلبسه الأحكام المتواصلة، وهو أسلوب اختزالي يقوم على مبدأ الانتقاء. إن مبدأ الحكم القائم على المصادرة (ومثاله الواضح ما وقفنا عليه أثناء الحديث عن تقسيم الأقوام الشمالية والأقوام التركية) فرضته تحيزات الثقافة السائدة، مثله في ذلك مثل ابن خلدون.

ومع أنه من الصعب تقبّل هذا الازدواج الظاهر لدى كبار الجغرافيين، لكن من الواضح أن المنهجية الفكرية المتّسقة مع نفسها في الرؤية والمنهج لم تكن واضحة في وعي المؤلفين القدامى، وهو أمر لا يقتصر على المسلمين إنما يتجاوزه إلى اليونانيّين كما لاحظنا مع جالينوس وأرسطو على سبيل المثال. تتخلّل كتابات القدماء تناقضات غير قابلة للحلّ إلا إذا عرفنا سرّ التأليف القديم الذي يقوم في أساسه على مبدأ التجميع وليس الابتكار، ويعدّ الأدب الجغرافي في الثقافة العربية-الإسلامية مثالاً ممتازاً على هذا الأسلوب من التأليف.

لكنّ هذه الملاحظة حول منهج القدماء (وقد دفعنا إلى ذكرها المسعودي) لن تنسينا موضوع الأقوام الشمالية الأخرى التي سيتكفّل الدمشقي بتقديم الوصف الآتي لها، فهي: الخرلخية، والخرجزية، والكيماكية، والغزية، والبجناكية، والطغزغزية، والخلخلية، والقلجية، والغورية. وجميع هذه الأقوام عند الدمشقي أصحاب قلوب قاسية، وطباع جافية، ونفوس عاتية.

ومنهم من سكن المدن، ومنهم من سكن الجبال والبراري، وما برحوا يتقلّبون مع الزمان في طلب الكلأ والعشب بالخيل والبقر والغنم، وينزلون في بيوت الشعر والخركاوات، وليس لهم عمل غير الصيد، ويأكلون كل طائر وكل وحش، وليس لهم ملّة ولا نحلة، وإنما يرجعون إلى رسوم وضعتها ملوكهم[1]. يتأسّى الدمشقي على أقوام ليس لها شرائع سماوية إنما قوانين وضعية تنظّم حياتها.

6- بدو الأصقاع الشمالية:

بدو الشمال الذين أشار الدمشقي إلى بعضهم لهم أشباه كثر في الأقاليم الشمالية العليا، وهؤلاء كانوا مثار انتباه رحّالة متقدّم، يقظ الملاحظات هو أبو دلف (مسعر بن مهلهل)، وهو شاهد عيان متميّز ترك رحلتين، الأولى إلى الصين والهند، والثانية إلى أرمينيا، وحوضَي البحرين الأسود وقزوين، وبلاد فارس. يرجّح أنه عاش حياة مديدة استغرقت معظم القرن الرابع الهجري، وقد أُوفِد، في مقتبل عمره، إلى الصين نحو (331هـ/ 943م) فاتجه إليها بطريق قادته إلى أقصى الشمال قبل أن ينعطف إلى الشرق ناحية هدفه. وفي أثناء مروره قدّم أبو دُلف سرداً أخّاذاً للشعوب الشمالية التي مرّ بها، كما قدّم التفاصيل شبه الكاملة للمسالك التي تربط شمال آسيا بالصين حيث تعيش مجموعة كبيرة من الأقوام التركية شبه البدائية، وجميعها كانت مثار عجبه.

وتعدّ هذه الرحلة من الوثائق المبكّرة عن هذه المناطق شبه المجهولة، وتتصف بالكثافة، وقوة الملاحظة، والسرد الاستقصائي المتتابع، وكلّ ذلك أضفى على النص قيمة استثنائية لكونه انصرف إلى وصف الأحوال البشرية من حياة ودين وحكم لتلك الأقوام. فقد اخترق أبو دُلف الفيافي الشمالية متجهاً إلى الشرق بإصرار لا يخفى، فأثارته مظاهر حياة الجماعات التي مرّ

(1) نخبة الدهر، ص261.

بها بتفاصيلها كافة، ولكن المعلومات القيمة التي تضمنتها رحلته الكثيفة، وقد حرص ياقوت على إدراجها في معجمه، اختنقت وسط إطار صارم من الأحكام العقائدية والثقافية، فلم يكن أبو دُلف منقطعاً عن المنظومة الدينية التي صاغت وعيه الديني في دار الإسلام، وحددت طبيعة منظوره للآخر في دار الحرب، فارتسمت صورة قاتمة للآخر من خلال عينيه.

قال أبو دُلف: ثم خرجنا إلى قبيلة تُعرَف بالبجناك، طوال اللحى، أُولو أسبلة، همجٌ، يغِير بعضهم على بعض، ويفترش الواحد المرأة على ظهر الطريق، يأكلون الدخن فقط. فسرنا فيهم اثني عشر يوماً، وأُخبرنا أن بلدهم عظيم ممّا يلي الشمال بلد الصقالبة، ولا يؤدّون الخراج إلى أحد... ثم سرنا إلى قبيلة تعرف بالجكل يأكلون الشعير، والجلبان، ولحوم الغنم فقط، ولا يذبحون الإبل، ولا يقتنون البقر، ولا تكون في بلدهم، ولباسهم الصوف والفراء لا يلبسون غيرهما. وفيهم نصارى قليل، وهم صباح الوجوه، يتزوج الرجل منهم بابنته وأخته وسائر محارمه، وليسوا مجوساً، ولكن هذا مذهبهم في النكاح. يعبدون سهيلاً، وزحل، والجوزاء، وبنات نعش، والجدي، ويسمون الشِّعرى اليمانية ربّ الأرباب. وفيهم دعة، ولا يرَون الشرّ. وجميع من حولهم من قبائل الترك يتخطّفهم، ويطمع فيهم. وعندهم نبات يعرف بالكلكان طيب الطعام يُطبخ مع اللحم. وعندهم معادن البازهر وحياة الحبق. ويعملون من الدم والذاذي البرّي نبيذاً يسكر سكراً شديداً، وبيوتهم من الخشب والعظام، ولا ملك لهم. فقطعنا بلدهم في أربعين يوماً في أمن وخفض ودعة.

تبدو ملاحظات أبي دُلف على غاية من الأهمية، إذ استرسل في انتقاء سلسلة متراكبة من العلاقات والتقاليد ومظاهر الحياة الاجتماعية، تضافرت فيما بينها لترسم حال جماعات قبلية شبه منفلتة في علاقاتها وعقائدها، وقد نظّمت طرز حياتها استجابة لتلك العلاقات، والعقائد الطبيعية. وفي خلفية الصورة تنبثق المقارنة، فكلّ ذلك يبدو غريباً لرحّالة مُشبع بقيم مغايرة. ولكن من المفيد أن ندعه يمضي في مساره مخترقاً تلك القبائل: ثمّ خرجنا إلى

قبيلة تعرف بالبغراج لهم أسبلة بغير لحى، يعملون بالسلاح عملاً حسناً فرساناً ورجالة، ولهم ملك عظيم الشأن يذكر أنه علوي، وأنه من ولد يحيى بن زيد، وعنده مصحف مذهّب على ظهره أبيات شعر رُثي بها زيد، وهم يعبدون ذلك المصحف.

وزيد عندهم ملك العرب، وعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه، عندهم، إله العرب، لا يملِّكون عليهم أحداً إلا من ولد ذلك العلوي، وإذا استقبلوا السماء فتحوا أفواههم وشخصوا أبصارهم إليها، يقولون: إنّ إله العرب ينزل منها، ويصعد إليها. ومعجزة هؤلاء الذين يملّكونهم عليهم من ولد زيد أنّهم ذوو لحى، وأنّهم قيام الأنوف، عيونهم واسعة، وغذاؤهم الدخن، ولحوم الذكران من الضأن، وليس في بلدهم بقر ولا معز. ولباسهم اللبود لا يلبسون غيرها. فسرنا بينهم شهراً على خوف ووجل، أدّينا إليهم العشر من كلّ شيء كان معنا.

تصادف مرور أبي دلف في بلاد مختلفة عن تلك التي ذكرها في الفقرة الأولى، ثمّة جماعة دمجت في عقيدتها الدينية بين المستويين البشري والإلهي، فقد وقع خلطٌ مثير للاهتمام. يعبد القوم مصحفاً خطّت على غلافه قصيدة رثاء، وجعلوا من علي بن أبي طالب إلهاً لهم، ومن نسله خلفاء عليهم، ولكي يتمّ ربط الجانب البشري بالإلهي؛ أي الحكم الدنيوي بالعبادة الدينية، لا بُدَّ من البحث عن طريقة تمكّنهم من ذلك، فكانت السماء هي البوابة المناسبة لحلّ هذه المشكلة، فإله العرب في حال من العروج والنزول.

ثمّ مرّ أبو دُلف ببلاد أكثر غرابة: «انتهينا إلى قبيلة يُقال لها الخرلخ، يأكلون الحمص والعدس، ويعملون الشراب من الدخن، ولا يأكلون اللحم إلا مغموساً بالملح، ويلبسون الصوف. ولهم بيت عبادة في حيطانه صور متقدمي ملوكهم، والبيت من خشب لا تأكله النار، وهذا الخشب كثير في بلادهم. والبغي والجور بينهم ظاهر، ويغير بعضهم على بعض. والزنى بينهم كثير غير محظور، وهم أصحاب قمار، يقامر أحدهم غيره بزوجته وابنه وابنته وأمه، فما دام في مجلس القمار فللمقمور أن يفادي ويفكّ؛ فإذا انصرف

القامر فقد حصل له ما قمر به، يبيعه من التجار كما يريد. والجمال والفساد في نسائهم ظاهر، وهم قليلو الغيرة، فتجيء ابنة الرئيس فمن دونه أو امرأته أو أخته إلى القوافل إذا وافت البلد فتعرض للوجوه؛ فإن أعجبها إنسان أخذته إلى منزلها، وأنزلته عندها، وأحسنت إليه، وتصرّف زوجها وأخوها وولدها في حوائجه، ولم يقربها زوجها ما دام من تريده عندها إلا لحاجة يقضيها، ثم تتصرف هي ومَنْ تختاره في أكل وشرب وغير ذلك بعين زوجها لا يغيره ولا ينكره. ولهم عيد يلبسون الديباج، ومن لا يمكنه رقعَ ثوبَه برقعة منه. ولهم معدن فضة تستخرج بالزيبق. وعندهم شجر يقوم مقام الإهليلج قائم الساق، وإذا طلي عصارته على الأورام الحارة أبرأها لوقتها. ولهم حجر عظيم يعظّمونه، ويحتكمون عنده، ويذبحون له الذبائح، والحجر أخضر سلقيّ. فسرنا بينهم خمسة وعشرين يوماً في أمن ودعة».

ترتسم ملامح العجب شيئاً فشيئاً في مخيلة أبي دُلف، فالخرلخ يعتصمون بمعبد خشبي لا تؤثر فيه النار، وهم عبدة أصنام حجرية يعظّمونها، ويفتدونها بالأضاحي، ويحتكمون إليها في خلافاتهم، ولكن عبادتهم لا تتعارض مع نزوع دنيوي ظاهر يخلط بين المقامرة والإباحية، فكل شيء مرهون بالمتعة. من الصحيح أن للرجل أن يقامر بزوجته، أو حتى بأسرته كلها، لكن النساء لهن الحرية في اختيار الخليل المناسب. فلا مزاحمة ذكورية حول الإناث، لأنهنّ وحدهن اللواتي يخترن عشاقهن، ويجعلن من مسكن الأسرة مخدعاً لمتعهن الجسدية.

ولكن ما الذي تتميز به القبيلة الآتية: «انتهينا إلى قبيلة يقال لهم الخطلخ، فسرنا بين أهلها عشرة أيام، وهم يأكلون البر وحده، ويأكلون سائر اللحوم غير مذكاة. ولم أرَ في جميع قبائل الترك أشد شوكة منهم، يتخطّفون من حولهم، ويتزوجون الأخوات، ولا تتزوج المرأة أكثر من زوج واحد، فإذا مات لم تتزوج بعده. ولهم رأي وتدبير. ومن زنى في بلدهم أُحرق هو والتي يزني بها، وليس لهم طلاق، والمهر جميع ما ملك الرجل، وخدمة الوالي سنة، وللقتل

بينهم قصاص، وللجراح غرمٌ، فإن تلف المجروح بعد أن يأخذ الغرم يطل دمه، وملكهم ينكر الشر، ولا يتزوج، فإن تزوج قتل»[1].

تُلفت الصورة المركّبة، التي قدّمها أبو دلف في رحلته إلى الصين، النظر إلى وجود أمم كثيرة لها طرزها الخاصّة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بما في ذلك المنظومات العقائدية المتباينة، فبعضها وثنيّ يعيش لحظات الحرية الأولى قبل أن تتمكّن العقائد من صوغ العلاقات في ضوء نسق عامّ من القيم، وبعضها أعاد تكييف العقيدة على وفق تفسير خاصّ به، فالحقيقة القابعة في دار الإسلام لم تصل إليه كاملة، فاكتفى بمظاهر مجتزأة منها، وانتقى ما يناسبه، فصار أحد تقاتها إلهاً، واحتكرت السلطة السياسية في أسرة واحدة.

ترتقي ملاحظات أبي دُلف إلى مستوى رفيع من الأهمية لكونه عرض التنوعات الإثنوغرافية التي تتصف بها أمم عدة متساكنة على جانبي المسار الذي قاده باتجاه الصين، فلم يكن مبعوثاً مشغولاً بوفادة، فحسب، إنّما استأثر باهتمامه ما هو أهمّ من ذلك بكثير؛ إذ تفرّد في كشف البنية الجوانية لتلك الأمم التي مرّ بها طائفاً ناحية الشرق. وفي كلّ ذلك كان أكثر تبصّراً من غيره من الرحّالة الذين جردوا أقواماً مناظِرة من كلّ شيء، ووصموهم بالضلالة والدونيّة. وعلى الرغم من ذلك، ترك مروره المتعجّل بصمات من الأحكام المتحيّزة فرضها النسق الثقافي الذي تشبّع به، وهذا أمر لا يمكن توقع خلافه في ذلك العصر.

لقد مرّ بنا كيف وُصف الصقالبة من قبل، وكيف أُخرجوا من الجنس البشري، أمّا البجناك الذين مرّ بهم أبو دلف، وهم يصاقبون أولئك، فإنهم همج وإباحيون. والجكل الذين يَلونَهم يمارسون سفاح المحارم، ولم يدركوا الحدود الفاصلة بين الأفراد في العلاقات الجنسية، وهم من عبدة الكواكب، والبغراج الذين يأتون بعدهم يؤلّهون عليّاً، ثمّ الخرلخ الزناة، والوثنيون الذين

(1) معجم البلدان، 441-443.

ينحرون الأضاحي لأحجار خضر يعبدونها، ويقامرون على زوجاتهم وأبنائهم، ويفتقرون إلى الغيرة على نسائهم، فيصاحبن من راق لهنّ من الرجال الغرباء (مثل نساء أيولاتن في غرب إفريقية اللواتي أثرن استغراب ابن بطوطة، بسلوكهنّ المماثل، كما سنرى في الفصل الأخير من هذا الكتاب). وأخيراً الخطلخ الذين يتزوجون الأخوات، لكنّ البأس فيهم ظاهر، ويحرقون الزناة.

إن قائمة أبي دلف مثيرة بكل معنى الكلمة، فسرده الخطّي قدم صورة شاملة للعشائر المتناثرة في الأصقاع الشمالية لآسيا، وهو يتخفف من نبرة التحامل، مقارنة بغيره من الرحّالة، لكن وصفه انتقائي، وفيه درجة غير خافية من التغليب؛ إذ تتوارى البسالة أمام المثالب التي تُعرض بوصفها سلسلة من الحقائق الثابتة. وقد لا يرشح من سرده انتقاص مقصود لذاته، لكن التركيز على العلاقات شبه الإباحية والمحرّمة بين الرجل والمرأة، وأعراف العبادة، والوثنية الظاهرة، جعلت تلك الأقوام، طبقاً لمنظوره، بحاجة إمّا إلى تصحيح عقائدها، وأنظمتها الاجتماعية، وإما إلى تغيير تلك العقائد والأنظمة. وبعد كلّ ذلك تتصاعد النبرة الغرائبية، فكلّما نأت الأقوام عن دار الإسلام سقطت في هوة الجهل.

روى الدمشقي عن أبي عمر بن عبد البر في كتاب (**القصد والأمم إلى معرفة أنساب الأمم**) أنّ وراء صين الصين أمماً منهم إذا طلعت الشمس يأوون إلى مغارات فلا يخرجون منها حتى تغرب، وأمة يلتحفون بشعورهم، وأمة لا شعور لهم، وأكثر ما يأكلون سمك البحر، وخشاش الأرض. ويحاذيهم من ناحية الشمال أمة شقر عُراة يتناكحون كما تتناكح البهائم، تجتمع الجماعة على المرأة الواحدة. وبمشرق الأرض عند مطلع الشمس أمة متولّدة بين السباع، والناس ذوو عيون مدورة، وأنياب بارزة ممدّة، وأذناب وأظفار معقّفة بأصابع قصار، يسكنون الجبال، طعامهم الحوت، ودواب البحر، ولهم زروع ودواب يركبونها[1].

---

(1) نخبة الدهر، ص265-266.

أمّا بلاد يأجوج ومأجوج التي حيّرت الجميع، ولم يصل إليها (فيما يُروى) سوى سلام الترجمان، فأهلها كفّار من أكلة لحوم البشر، ولا يجرؤ أحد على الوصول إليها، بل هم، كما يقول أبو زيد البلخي: أسوأ الناس عيشاً، وأخبثهم طعماً، وأخرقهم خرقة، وأقلهم تمييزاً وفطنة[1].

كشفت سرود الرحلة إلى بلاد الشمال عن جماعات بشرية كثيرة، تداخلت طرز حياتها بطقوسها الدينية. وقد اهتمّ الرحّالة بالجوانب البشرية، وقلّ اهتمامهم بوصف الطبيعة. وقد لاحظنا من قبل كيف أنّ ابن فضلان انتقى أمثلة فردية جسّد من خلالها السلوك المجتمعي، لكنّه لم يهمل النظرة العامّة التي شملت الأقوام التي مرّ بها، وظهر ذلك النسق التكراري من السرد عند معاصره أبي دُلف، والمسعودي، والدمشقي، فالأمم في دار الحرب جماعات منفرطة لا رابط يشدّ أواصرها، يمرّ بها الرحّالة، وكأنها مشاهد متتابعة جرى تنضيدها لتعطي الرحلة معنى، والرحّالة دوراً، فكلّ شيء يتشكّل عبر منظور إسلامي للعالم. فيما نظر الرحّالة إلى الجماعة الإسلامية على أنّها كتلة متماسكة بالعقيدة التي أعادت صوغ الخصوصيات، وارتفعت بالأعراق إلى رتبة الأمة الكاملة. وهذه سمة تفتقر إليها الأمم في دار الحرب؛ إذ لم تنصهر الجماعات بعدُ في مفهوم شامل للهوية.



(1) أبو زيد البلخي، المسالك والممالك، بريل، ليدن، ص164.

الفصل الرابع
توغّلات في أعماق الشرق

1- أطياف متنوّعة:

ظهر الشرق جذاباً، ومتنوعاً، لكنّه ظلّ ممتثلاً للمفاضلة التقليدية بين دار الإسلام ودار الحرب. ومع أنّ الرحّالة، والجغرافيين، والمؤرخين، وقفوا على التباين العقائدي المختلف عن نظيره في دار الإسلام، لكنّهم لم يستدرجوا منه تحاملاً غاضباً كالذي مرّ بنا في موقفهم من بلاد الشمال. على أنّ ذلك لم يُخفِ التصور العامّ الذي عَدَّ الصين، وجزءاً كبيراً من الهند، والبلاد المحيطة بهما، والجزر المحاذية لهما، ضمن دار الحرب، ونظر إلى أهلها بوصفهم كفاراً. ومع ذلك يمكن القول، ببعض التحرّز، إنّ صورة الشرق، باستثناء الأقاصي البعيدة، والجزر النائية، هي صورة مقبولة، وتكاد تكون أحياناً خالية من التشويه المتعمّد، وركّبت بدرجة ما من الموضوعية أفضل بكثير من الصور التي رسمتها الآداب الجغرافية لأهل الشمال في أوربا، وللزنوج والسودان في أفريقيا.

شكّلت الهند والصين قلب الشرق طوال القرون الوسطى، وتجاورهما من الشمال ممالك كثيرة، وتترامى في المحيط الهندي جزر لا تحصى كانت على الدوام مناطق مأهولة بالبشر، واستأثرت باهتمام الرحّالة، مثل ابن بطوطة، والرام هرمزي، وابن وهب، والتاجر سليمان، وأبي عبد الله بن إسحاق. لكن تركيز كبار الجغرافيين والرحّالة انصبّ على الهند والصين،

كالمسعودي، والحميري، والبيروني، واليعقوبي، والدمشقي، وياقوت الحموي، ويأتي في مقدمة هؤلاء وأولئك ابن بطوطة الذي طاف بالشرق بحراً وبرّاً، وترك مدوّنة سرديّة تفصيلية ندر مثيلها. إلى ذلك جاور المسلمون تلك البلاد، وأدخلوا بعضاً منها إلى دار الإسلام، كما ارتحلوا إليها للتجارة، وعرفوا الطرق البحرية والبرية المؤدّية إليها، وكلّ هذا جعلها معروفة لديهم، وهذه المعرفة أدّت دوراً بالغ الأهمية في تشكيل صورة الشرق في المخيال الإسلامي، وهي صورة غير مسيئة في عمومها، ولكنّها غير مُرضية في تفاصيلها الدقيقة، وفيها نوع من التحفظ حول طبيعة العلاقات الاجتماعية، الدينية؛ فالشعوب تتخفف من الأحكام المشوّهة كلما اتصلت فيما بينها بروابط مباشرة، وقد استأثرت الهند والصين بموقع استثنائي بين كلّ الصور التي شكّلها المسلمون عن الشعوب خارج دار الإسلام، وحظيت بسرد غزير ومتنوّع لم تحظَ به بقاع العالم الأخرى.

2- منابع الحكمة الدنيوية:

أوّل ما لفتَ انتباه الرحّالة كون الهند مملكة للحكمة وللعدالة، ولا يبدو أنّ بلاداً أخرى ضارعتها في ذلك طوال العصر الوسيط. وقد اشتقّ ذلك الحكم من معاينة مباشرة، يصعب التشكيك فيها، أو نقضها، فأصبحت حقيقة وقع تداولها في المرويّات السرديّة. وبخلاف ما نجد في دار الإسلام حيث العدالة والحكمة تقرّرهما الإرادة الإلهية العليا، فإنّهما في حالة الهند تنبعان من الأرض، وترتبطان بالإنسان؛ فالديانة الهندية بشرية، ومصدرها الأرض وليس السماء. ولم يشكّك أحد في ذلك. ولم يحتجّ الرحّالة والجغرافيون على كون العدالة والحكمة مبعثهما الدنيا، فهما ممارستان بشريتان يقع تعديلهما في ضوء التجربة وصولاً إلى الحال المرضية التي يتوافق عليها الجميع؛ إذ ليس ثمّة عدالة أو حكمة ثابتة ونهائية.

وعلى الرغم من هذا، ينبغي تأكيد قضية مهمّة لها صلة مباشرة بالصور المتشكّلة للشعوب فيما بينها، وهي أنّ الموجّه العقائدي أدّى دوراً أساسيّاً

في تركيب الصورة المتبادلة؛ إذ احتكرت الفضائل للأنا، ورمي الآخر بالرذائل، على أنّ بعض الرحّالة والمؤرخين والجغرافيين المسلمين تخطّوا هذا السياج المحكم في مرات ليست قليلة، فيما يخصّ جوانب الحياة الأخرى، إلى درجة يمكن القول بسبب ذلك إنّه سياج مشكوك في فاعليته المعرفية، إذا ما تعلّق الأمر بغير العقيدة، فطالما أثنوا على أقوام لِسِماتٍ اختصوا بها، كالشجاعة المميزة للأقوام الشمالية. والتجارب الحية، التي دونها أسامة بن منقذ في كتاب **(الاعتبار)** عن الصليبيين، تتنزل شاهداً ضمن هذا المجال. كما أثار التنظيم العُمراني إعجاب المسلمين في روما والقسطنطينية والحواضر المسيحية الأخرى، وهو ما أشار إليه ياقوت الحموي، والمسعودي، وابن بطوطة، وابن جبير، والطرطوشي.

انتزع التنظيم في شؤون الحياة، والشجاعة في الحرب، إعجاب المسلمين حيثما ظهرا، وبسببهما جرى، في بعض الأحيان، التغاضي عن المهيمن الأساسي في توجيه الأحكام، وهو الدين. والغالب أنّه في القضايا الدنيوية، بما فيها أنظمة العبادة (وليس مضامينها)، اتصف الرحّالة بنزاهة لافتة للنظر، وموضوع الحكمة والعدالة الهنديتين يندرج في هذا السياق. من الصحيح أنهم ظلوا يتحفّظون على القيم الوثنية، ويتبرمون منها، ويحتجون عليها علناً أو سرّاً، إلا أنهم أبدَوا تفهماً عميقاً للعدل والمهارة والشجاعة والصدق.

من القضايا التي استرعت اهتمام المسعودي أمر المُلك، ففيه إصلاح للرعية. والتشدّد في الشروط التي ينبغي توافرها فيه يحقّق مبدأ العدالة، فالمُلك ليس تملّكاً عاديّاً، إنّما هو إشاعة أخلاقيات اجتماعية سوية في الحقوق والواجبات، وفساد المالك الأول يشرع الأبواب أمام فساد الآخرين. لا يمكن وقف فساد يشرّعه سلوك في منأى عن الرقابة، حتى لو كانت الرقابة رمزية، وعليه ينبغي التدقيق في آلية تولّي الملك منصبه، ودوره في متابعة شأن رعيته.

ومع أنّ شرط الاحتجاب الملوكي حفاظاً على الهيبة ظلّ سلوكاً شائعاً إلى وقت متأخر، فإنّ المسعودي لفت الانتباه إلى الدور الذي يتعهّده الملك. وعليه ينبغي اختيار مَن يكون قادراً على الوفاء بشروط هذه المهمة، «والهند لا تملّك الملكَ عليها حتى يبلغ من عمره أربعين سنة، ولا تكاد ملوكهم تظهر لعوامّهم إلا في كل برهة من الزمان معلومة. ويكون ظهورها للنظر في أمور الرعية؛ لأنّ في نظر العوامّ عندها إلى ملوكها خرقاً لهيبتها، واستخفافاً بحقها، والرياسات عند هؤلاء لا تجوز إلا بالتخيّر، ووضع الأشياء مواضعها من مراتب السيّاس»[1].

عمّق سليمان التاجر هذه الفكرة، وأحاط بجوانب أخرى لها، حينما عزّزها بملاحظاته المباشرة في جزيرة سرنديب (سيلان - سريلانكا)؛ إذ انصبّ التركيز على البعد الاعتباري لمقام الملك بعد وفاته. والطقس الخاصّ بذلك جدير بأن يُعرض كاملاً كما شاهده سليمان التاجر (وقد نسب المسعودي الأمر إليه)؛ إذ تصبح جثة الملك التي تجرّ في الطرقات أمام الناس مثار عظة، واعتبار للجميع، «ورأيت في بلاد سرنديب أن الملك من ملوكهم إذا مات صيّر على عجلة قريبة من الأرض صغيرة البكرة مُعدَّة لهذا المعنى، وشعره ينجرّ على الأرض، وامرأة بيدها مكنسة تحثو التراب على رأسه، وتنادي: "أيها الناس، هذا مَلِكُكُم، بالأمس قد مَلَكَكُم وجاز فيكم حكمه، وقد صار أمره إلى ما ترون من ترك الدنيا، وقبض روحه مَلَكُ الموت، والحيّ القديم الذي لا يموت، فلا تغترّوا بالحياة بعده". وتقول كلاماً هذا معناه من الترهيب والتزهيد في هذا العالم، ويطاف به كذلك في جميع شوارع المدينة، ثمّ يفصل أربع قطع، وقد هُيِّئ له الصندل، والكافور، وسائر أنواع الطيب، فيحرق بالنار، ويذرّ رماده في الرياح، وكذا فِعْلُ أكثر أهل الهند بملوكهم وخواصّهم؛ لغرض يذكرونه، ونهج يتيممونه في المستقبل

(1) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1964م، 1: 83

من الزمان، والمُلْك مقصور على أهل بيت لا ينتقل عنهم إلى غيرهم، وكذلك بيت الوزراء، والقضاة وسائر أهل المراتب لا تغيّر ولا تبدل»[1].

لا يمكن حجب القيم الأخلاقية الكبرى عن الأنظار، والسرد قادر على كشف ذلك بدقة، فالمَلِك رمز يتحقّق به العدل الدنيوي، وينبغي ألّا يفوّض بسلطات خارقة. وإلى ذلك، مصيره مرهون بمدى تحقيقه ذلكَ العدل، وما إن يُتوفّى حتى يُجرَّد عن هيبته الدنيوية لإزالة مظاهر السيطرة التي التصقت به خلال حكمه. والحال هذه، فنزع هيبة المَلِك بسحل جسده في الطرقات يُراد منه تخريب مفهوم القوة الناشئ عند الآخرين الذين يتوهمون ديمومة خالدة لأدوارهم الدنيوية. وفي نهاية المطاف كل ذلك درس يقرُب إلى أن يكون تزهداً غايته وضع حدّ فاصل بين غرور السلطة ووقار الحكمة. ولا يقع احتفال بالجسد في الثقافة الهندية، كما هو الأمر في كثير من الثقافات الأخرى، فهو وعاء ينبغي الاهتمام بمضمونه الروحي، ولهذا يُذلّ، بما في ذلك جسد الملك، كي يتمّ الإعلاء من مضمونه الروحي.

استأثرت مظاهر العدل والحكمة باهتمام الرحّالة المسلمين، وبوصفهم غرباء عن بلاد الهند؛ فتلك المظاهر كانت أوّل ما يسترعي انتباههم. وقد لاحظ أبو عبد الله بن إسحاق أنّ العدل (في عهد أحد ملوكهم، ويقال له الجُرْزة) مستفيض لو طرح الذهبُ في وسط الطريق ما خافوا عليه أحداً يأخذه، من عَدلهم، وبلاده واسعة. والعرب يرحلون إليه في تجارتهم فيبرُّهم، ويشتري منهم، ومعاملاتهم لهم بالذهب القطع والدراهم التي يقال لها الطاطري، عليها تمثال صورة الملك، وزنها مثقال، فإذا بايعوهم قالوا للملك: «ابعث معنا من يخرجنا من بلادك، ويحفظ متاعنا». فيقول: «ليس في بلادي لصٌّ، اخرجوا فإن حدث بأموالكم حدث فخذوه منّي، وأنا الضامن لكم»[2].

(1) السيرافي، رحلة السيرافي، تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبي، 1999م، ص45.
(2) ابن رسته، كتاب الأعلاق النفيسة، بريل، ليدن، 1893م، ص135.

وذهب اليعقوبي إلى أنّ الهنود أهل حكمة ومعرفة وعقول مجاوزين بها مقدار غيرهم من الأمم في الأرض، إذ فاقوا سواهم من الملل في الاهتمام بأرواح الناس وأملاكهم. وقدّم سلسلة متكاملة من الأدلّة على ذلك: الهند أصحاب حكمة ونظر، وهم يفوقون الناس في كلّ حكمة، فقولهم في النجوم أصحّ الأقاويل، وكتابهم فيه كتاب **(السند هند)** الذي منه اشتق كلّ علم من العلوم ممّا تكلم فيه اليونانيون، والفرس، وغيرهم. وقولهم في الطب المقدّم، ولهم فيه الكتاب الذي يسمى **(سسرد)** فيه علامات الأدواء، ومعرفة علاجها، وأدويتها، وكتاب **(شرك)**، وكتاب **(ندان)** في علامات أربعمئة وأربعة أدواء، ومعرفتها بغير علاج، وكتاب **(سند هشان)**. وتفسيره **(صورة النجح)**، وكتاب **(فيما اختلفت فيه الهند والروم من الحارّ والبارد وقوى الأدوية وتفصيل السنة)**، وكتاب **(أسماء العقاقير)**؛ كل عقار بأسماء عشرة. ولهم غير ذلك من الكتب في الطب. ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلم، منها كتاب **(طوفا في علم حدود المنطق)**، وكتاب **(ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم)**. ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها، ويبعد عرضها[1].

عرض اليعقوبي للنخبة الهندية في اهتماماتها الفكرية والعلمية، لكنّ الدمشقي أمعن في تفصيل ذلك، وأتى بالأدلة كاملة: والهنود عند سائر الأمم معدن الحكمة الحسيّة، ومعدن الرياضة، والعقول الحكمية، والآراء الفاضلة، والنتائج الغريبة. ومن ذلك براعتهم في الشطرنج الذي هو كشّاف لمن تدبّر حركات قِطعه، وتفكّر في صورة وضعه عن سرّ من أسرار القضاء والقدر؛ وذلك أنّ الواضع له حكم فيما قدّره، وقرّره، وأمضاه، وقضاه، وسبق به علمه، وجرى بوضعه قدره، ولم يشاركه في اختراعه له مشارك إن وضعه على ما هو عليه. فالشطرنج مثال حكمي، ووضع علمي، يجلب به الرأي، ويزداد به العقل، ويلهي عن الهمّ، ويكشف مستوره عن الأخلاق،

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، 1960م، 1: 94.

ويحكي صورة الحرب، ويبين مقدار حلاوة الظفر بالخصم، والنصر على العدو، ومقدار مرارة القهر والخذلان، ولا يوصل إلى قضاء الحوائج بسبب من الأسباب للفقير الخالي اليدين مثله[1].

تلازمت قيم إنسانية سامية، وأخلاقيات فكرية وعلمية، وتفاعلت فيما بينها، وهي الاعتبار، والعدل، والحكمة، والدراية، وهذا التلازم صان العدالة الهندية المستندة إلى حكمة غنية بالتجارب. وكلّ هذا وجد له مكانة بارزة في اهتمام الرحّالة. والحال هذه، لامس السرد هذه المزايا بدقة، فمن خلال الوصف الاستقصائي، الذي يتنقل بين الوقائع الحية، والمعلومات التاريخية، جرى تمثيل شامل للحكمة الهندية.

3- ميزان الربّ: الصين الساهرة:

وضرب المسعودي بأحد ملوك الصين المدعو توتال مثلاً على العدالة التي فوائدها مشتركة بين الرعية والملك، فقال: وقد استقامت له الأمور، وأحدث من السّنن المحمودة ما لم يحدثه أحد ممّن سلف من ملوكهم. وزعم أنّ الملك لا يثبت إلا بالعدل فإنّ العدل ميزان الربّ، وإن من العدل الزيادة في الإحسان مع الزيادة في العمل، ورتّب الناس في رتبهم، ووقفهم على طرائقهم، وخرج يرتاد موضعاً ليبني فيه هيكلاً، فوافى موضعاً عامراً بالنبات حسن الاعتمام بالزهر، تخترقه المياه، فخطَّ الهيكل هناك. وجُلبت له أنواع الأحجار المختلفة الألوان، فشيّد الهيكل، وجعل على علوه قبة، وجعل لها مخارج للهواء متساوية، ونصب فيها بيوتاً لمن أراد التفرد بالعبادة؛ فلمّا فرغ منها نصب في أعلاها تلك التماثيل التي فيها أجسام من سلف من آبائه، وأمر بتعظيمها.

وجمع الخواص من أهل مملكته، وأخبرهم أنّ من رأيه ضمّ الناس إلى ديانة يرجعون إليها لجمع الشمل، وتساوي النظام، فإنّه متى عدم الملك

(1) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مكتبة المثنى، بغداد، ص270.

الشريعة لم يؤمن عليه الخلل، ودخول الفساد والزلل. فرتب لهم سياسة شرعية، وفرائض عقلية، وجعلها لهم رِباطاً، ورتب لهم قِصَاصاً في الأنفس والأعضاء، ومستحلات مناكح يستباح بها النسوان، وتصحّ بها الأنساب، وجعلها مراتب؛ فمنها لوازم موجبة يَحْرَجُون من تركها، ومنها نوافل يتنفلون بها. وأوجب عليهم صلواتٍ لخالقهم تقرّباً لمعبودهم: منها إيماء لا ركوع فيها، ولا سجود، في أوقات من الليل والنهار معلومة، ومنها بركوع وسجود في أوقات من السنة والشهور محدودة، ورسم لهم أعياداً. وجعل على الزُّنَاة منهم حدّاً، وعلى من أراد من نسائهم البغاء جزية مفروضة، وأن لا يستبحن النكاح في وقت من الأوقات، وإن أقلعن عمّا كنّ عليه تكفّ الجزية عنهن، وما يكون من أولادهن ذكوراً يكون للملك عبيداً وجُنْداً، وما يكون من أولادهن إناثاً فلأمهاتهن، ويلحقن بصنعتهن.

وأمرهم بقرابين للهياكل ودخن، وأبخرة للكواكب، وجعل لكل كوكب منها وقتاً يتقرّب إليه فيه بدخن معلوم من أنواع الطيب والعقاقير، وأحكم لهم جميع الأمور، فاستقامت أيامه، وكثر النسل، فكانت حياته نحواً من مئة وخمسين سنة، وهلك، فجزعوا عليه جزعاً شديداً، فجعلوه في تمثال من الذهب الأحمر، ورَصَّعوه بأنواع الجواهر، وبنوا له هيكلاً عظيماً، وجعلوا سقفه سبعة ألوان من الجوهر على أنواع الكواكب السبعة من النيرين والخمسة بألوانها وأشكالها، وجعلوا يوم وفاته صلوات وعيداً يجتمعون فيه عند ذلك الهيكل، وصوّروا صورته على أبواب المدينة، وعلى الدنانير، والفلوس، وعلى الثياب[1].

النموذج الذي ضرب به المسعودي مثلاً للعدالة في الصين يستحقّ الاهتمام؛ فالعدالة قيمة تداولية، يتعاقد عليها الملك والرعية، فيجني الطرفان ثمارها، وعلى ذلك التعاقد تشرّع السّنن، وفي ضوئه تنتظم الأعراف

(1) مروج الذهب، 1: 135.

الاجتماعية والدينية، ولكي يأخذ التعاقد شكله العملي، اقترح الملك توتال مكاناً للعبادة والتخشّع، وهذا يقتضي ضمّ الناس إلى ديانة، فلا مُلك بلا شريعة. يحلّ التنظيم البشري للملكة محلّ الفوضى حينما يتمّ الاتفاق على شريعة ودين، ولكن تلك السنن التي أحدثها توتال إنّما هي سنن وضعية تهتدي بقيم دينية، لكنها دنيوية في طابعها العامّ، وفي تفاصيلها المتصلة بالمجتمع. وتظهر أهمية الملك في أنّه رسّخ من السّنن المحمودة ما لم يرسّخه أحد ممن سلف من الملوك، فجعل منها تقاليد تنظم حياة المجتمع بكامله.

لا يُظهر المسعودي تبرّماً من ذلك، فما أحدثه الملك لم ينظر إليه بوصفه بدعة وضلالة، كما كان ينظر لكلّ مُحدث آنذاك، فقد وجد في ذلك الملك أنموذجاً دنيويّاً لعدالة أرضية تتفاعل أركانها الأخلاقية لتصون حياة الناس، وتحافظ على نسق علاقاتهم، فقابلوا جميل الملك بكلّ ما يستحق من ضروب الاحترام. ومن الواضح أنّ المسعودي تفهّم البعد الأرضي لكثير من الديانات الهندية والصينية كالبوذية والكونفشيوسية، الأمر الذي جعله ينظر إلى ذلك كلّه بنوع لا يخفى من التقدير والإنصاف.

وبطريقة تماثل ما رأيناه من ضروب الإعجاب بالعدالة والحكمة، احتفى الرحّالة بالمهارات الصينية التي عبّرت عن نفسها بتنظيم شؤون الحياة. وكانت ملاحظاتهم قد شملت كلّ ما يتصل بذلك، ولاسيما التنظيم الدقيق في إدارة البلاد، وترتيب المصالح العامّة، والسهر على شؤون الناس. وقد لاحظ سليمان التاجر، وهو شاهد عيان مدقّق من الدرجة الأولى، ولديه ميل ظاهر للتحقّق ممّا تقع عليه عيناه، التنظيم الصيني، وأثار إعجابه، فبسببه تترتب العلاقة بين الملوك والرعية على نحو متماسك، قال: في كل مدينة شيء يدعى الدرّا، وهو جرس على رأس ملك تلك المدينة، مربوط بخيط مادّ على ظهر الطريق للعامّة كافة، وبين الملك وبينه نحو من فرسخ، فإذا حرّك الخيط الممدود أدنى حركة تحرك الجرس، فمن كانت له ظلامة حرك هذا الخيط فيتحرك الجرس منه على رأس الملك، فيؤذن له بالدخول حتى ينهي حاله

بنفسه، ويشرح ظلامته. وجميع البلاد فيها مثل ذلك. ومن أراد سفراً من بعضها إلى بعض أخذ كتابين من الملك ومن الخصيّ.

أمّا كتاب الملك فللطريق باسم الرجل واسم من معه وكم عمره وعمر من معه، ومن أيّ قبيلة هو، وجميع من ببلاد الصين من أهلها، ومن العرب، وغيرهم، لا بُدَّ لهم من أن ينتموا إلى شيء يعرفون به، وأمّا كتاب الخصيّ فبالمال وما معه من المتاع، وذلك لأنّ في طريقهم مسالح (نقاط تفتيش مسلحة) ينظرون في الكتابين، فإذا ورد عليهم الوارد كتبوا: ورد عليها فلان بن فلان الفلاني في يوم كذا، وشهر كذا وسنة كذا ومعه كذا، لئلا يذهب من مال الرجل ولا من متاعه شيء ضياعاً، فمتى ما ذهب منه شيء أو مات، علم كيف ذهب، ورُدّ عليه أو على ورثته من بعده[1].

تقاسم السلطة بين الملك والخصيّ حقق الأمن والطمأنينة، ولكن قبل ذلك تنبغي الإشارة إلى الصلة المباشرة بين الملك ورعاياه، إنها علاقة غير مرتهنة ببطانة الملك وحاشيته، وهي تتحقق باللقاء بين المتظلّم والملك. ويبدو تقاسم السلطة، في ذلك العصر، وبالطريقة التي عرضها سليمان التاجر، جديراً بالثناء، فسلطة الملك تتصل بالجانب الإنساني الخاصّ بالمسافر الذي يتزود ببطاقة ملكية تعرفه حيثما اقتضى الأمر، أمّا سلطة الخصيّ، وهو أقرب ما يكون إلى الحاكم المحلي، فمتعلّقة بالجانب المادي، وما يمتلكه المسافر، كائناً ما كانت هويته أو تجارته. وهذ الترابط بين السلطتين العامّة والخاصّة يتيح حرية وأمناً للمسافر وللغريب أيضاً، ففي كل مرحلة يقطعها في ترحاله يقع توثيق رسمي لمروره، وللممتلكات التي بحوزته، وبهذا يصان حيثما حلّ وارتحل في نفسه وأمواله.

وكان سليمان التاجر قد ذكر نظام التعليم في الصين؛ فإذا وُلِد ذكر كتب اسمه عند السلطان، فإذا بلغ ثماني عشرة سنة أُخِذت منه الجزية، فإذا بلغ

(1) رحلة السيرافي، ص43.

ثمانين سنة لم يُؤخذ منه جزية، وأجري عليه من بيت المال، ويقولون: أخذنا منه شابّاً، ونجري عليه شيخاً. وفي كلّ مدينة كتاب ومعلم يعلّم الفقراء، وأولادهم من بيت المال يأكلون. ونساؤهم مكشفات الشعور والرجال يغطون رؤوسهم، والفقير والغني من أهل الصين، والصغير والكبير، يتعلم الخط والكتابة[1].

كشف سليمان التاجر نظام التكافل الاجتماعي الدقيق في الصين؛ إذ يُعفى الأطفال والشيوخ من الضرائب الحكومية، فيما يشمل بها من هم بين هذين الحدّين. وهذا نظام صارم من العمل يكاد لا يكون له نظير في تلك العصور، فالمملكة تكفل صغارها وشيوخها، فتقوم بتأهيل الصغار ليكونوا منتجين، وبرعاية الشيوخ لتأمين حياتهم. إلى ذلك يلقي سليمان التاجر ضوءاً كاشفاً على التعليم الذي يكاد يكون إجباريّاً يتعلّمه الصغار والكبار، الفقراء والأغنياء، وهو تعليم مجاني تتحمّل الدولة تكاليفه من بيت المال. ولفت نظره أن النساء سافرات، والرجال محجوبون.

اتصف الصينيون بالمهارات الصناعية كالنسيج والخزف والتصوير. وكان ذلك مثار اهتمام الرحّالة جميعهم؛ إذ أورد المسعودي أنّهم من أحذق خلق الله كفّاً بنقش وصنعة، وكل عمل لا يتقدّمهم فيه أحد من سائر الأمم، والرجل منهم يصنع بيده ما يقدر أن غيره يعجز عنه؛ فيقصد به باب الملك يلتمس الجزاء على لطيف ما ابتدع، فيأمر الملك بنصبه على بابه من وقته ذلك إلى سنة، فإن لم يخرج أحد فيه عيباً أجاز صانعه، وأدخله في جملة صنّاعه، وإن أخرج أحد فيه عيباً طرحه ولم يجزه[2].

هذا اختبار قاسٍ للمهارة، فالنقاشون وأصحاب المهارات اليدوية كانوا يرهنون مصنوعاتهم لتجربة قلّ نظيرها من الاختبار؛ إذ توضع بمدخل القصر

(1) المصدر نفسه، ص40 و45.
(2) مروج الذهب، 1: 146.

مدة سنة كاملة، فإذا اكتشف أحد فيها عيباً أبعدت هي وصاحبها، وفي حال لم يظهر فيها أيّ عيب، تدرج ضمن المقتنيات الملكية، ويصبح هو أحد صنّاع الملك. وذهل ابن بطوطة وهو يرى في أقصى الشمال الشرقي للصين الدرجة العالية من الإتقان في كلّ شيء، فقد دخل إحدى المدن التي يسكنها عامّة الناس، فأعجب بأسواقها الحسان، وبها الحذاق بالصنائع: ومن عجيب ما يصنعون بها أطباق يسمونها الدست، وهي من القصب، وقد ألصقت قطعه أبدع إلصاق، ودهنت بصبغ أحمر مشرق، وتكون هذه الأطباق عشرة واحداً في جوف آخر، لرقتها تظهر لرائيها كأنها طبق واحد، ويصنعون غطاءً يغطي جميعها، ويصنعون من هذا القصب صحافاً، ومن عجائبها أن تقع من العلو فلا تنكسر، ويجعل فيها الطعام السخن فلا يتغير صباغها، ولا يحول، وتجلب من هنالك إلى الهند وخراسان وسواها.

ولكن الأمر الذي تسبّب في ذهول ابن بطوطة هو الذي عرض له بالصورة الآتية: وأهل الصين أعظم الأمم إحكاماً للصناعات، وأشدّهم إتقاناً فيها؛ وذلك مشهور من حالهم قد وصفه الناس في تصانيفهم، فأطنبوا فيه، وأمّا التصوير فلا يجاريهم أحد في أحكامه من الروم، ولا سواهم، فإن لهم فيه اقتداراً عظيماً.

ومن عجيب ما شاهدتُ لهم من ذلك أني ما دخلت قط مدينة من مدنهم، ثمّ عدت إليها إلا رأيت صورتي، وصورة أصحابي، منقوشة في الحيطان والكواغد موضوعة في الأسواق. ولقد دخلت إلى مدينة السلطان، فمررت على سوق النقاشين، ووصلت إلى قصر السلطان مع أصحابي، ونحن على زيّ العراقيين، فلمّا عدت من القصر عشيّاً مررت بالسوق المذكورة، فرأيت صورتي، وصور أصحابي منقوشة في كاغد قد ألصقوه بالحائط، فجعل الواحد منا ينظر إلى صورة صاحبه لا تخطئ شيئاً من شبهه. وذكر لي أنّ السلطان أمرهم بذلك، وأنّهم أتَوا إلى القصر، ونحن به، فجعلوا ينظرون إلينا، ويصوّرون صورنا، ونحن لم نشعر بذلك، وتلك عادة

لهم في تصوير كلّ من يمرّ بهم. وتنتهي حالهم في ذلك إلى أن الغريب إذا فعل ما يوجب فراره عنهم بعثت صورته إلى البلاد، وبحث عنه، فحيثما وجد شبه تلك الصورة أخذه[1].

جعلت الحذاقة الصينية في الخزفيات والتصوير رحّالة مجرّباً مثل ابن بطوطة يصاب بالذهول. ولكن تلك المهارات اليدوية لها منفعة عملية تتحقق منها، فصورة الغريب تكون وسيلة للتمكّن منه إذا ارتكب ذنباً، أو سقط في جرم. ولم يغب عن المعاينة أمر الوعي الصحي الذي لحظه بجوانبه الجسدية والاجتماعية. فقال: وأهل الصين، مهما وصفناهم، يبولون من قيام، وكذلك سائر رعيتهم من أهل بلادهم، فأمّا الملوك، والقواد، والوجوه، فلهم أنابيب من خشب مدهونة طول كل خشبة منها ذراع، وفي الطرفين ثقبتان تتسع العليا للحشفة، فيقف على رجله إذا أراد البول، ويباعدها عن نفسه، ويبول فيها. ويزعمون أن ذلك أصح لأجسامهم، وأن سائر ما يعتري من وجع المثانة والبول من الاستحجار فيها (ترسّب الحجر)، إنما هو من الجلوس للبول، وأنّ المثانة لا تصفو بما فيها إلا مع القيام لذلك... فأمّا المناكح ببلاد الصين... فلا يزوج أحد منهم قريباً، ولا ذا نسب، ويتجاوزون ذلك حتى لا تتزوج القبيلة في قبيلتها... ويدعون أنّ ذلك أنجب للولد[2].

تكاد هذه الملاحظات المترابطة تشمل الحياة الاجتماعية من نواحي الصحة والتعليم والتربية، وهي تعرض باعتبار ما تتميّز به الصين. وينبغي أن نختمها بالطريقة التي يتظلّم بها الصينيون أمام ملوكهم، وهي ممّا لفت أيضاً انتباه سليمان التاجر الذي روى أنّ الملك يقعد في مدينته على كرسي في بهو عظيم، وبين يديه كرسي، وترفع إليه الكتب التي فيها أحكام الناس، ومن

---

(1) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، المغرب، 1997م، 4: 32.

(2) رحلة السيرافي، ص77.

وراء الملك رجل قائم يدعى لينجون إذا زلّ الملك في شيء ممّا يأمر به وأخطأ ردّه، وليس يعبؤون بالكلام ممن يرفع إليهم دون أن يكتبه في كتاب.

وقبل أن يدخل صاحب القصة على الملك ينظر في كتابه رجل قائم بباب الدار ينظر في كتب الناس، فإن كان فيها خطأ ردّه، فليس يكتب إلى الملك إلا كاتب يعرف الحكم، ويكتب الكاتب في الكتاب: كتبه فلان بن فلان، فإن كان فيه خطأ رجع إلى الكاتب اللوم؛ فيضرب بالخشب، وليس يقعد الملك للحكم حتى يأكل، ويشرب، لئلا يغلط[1].

يلاحظ مدى الدقة في ممارسة الأحكام، والبتّ في الخصومات، فالمستشار يقف خلف الملك، ويتولّى إطلاعه على التظلّمات، ويكون مسؤولاً عن تدوين الأحكام الملكية، وتصويب ما فيها من أخطاء. وينبغي أن تكتب التظلّمات من طرف كاتب محترف على بينة بأصول الأحكام، ومعرفة بالشكاوى، وكيفية صوغها بلغة واضحة، على أن تعرض بأسلوب دقيق لا لبس فيه؛ ليكون الملك على بينة من القضية، وإصدار الحكم الصحيح. ويتحمّل الكاتب مسؤولية كل ذلك، وعند حدوث خطأ يعاقب، فينبغي لذلك أن يذيل كتابه باسمه الصريح. ولا يجوز أن تعرض الشكاوى مشافهة، فالحاشية الملكية، والملك نفسه، ينبغي أن يكونوا على اطلاع مسبق بفحوى أية شكوى، قبل أن يحضر صاحبها بين يدي الملك لعرضها، وتلقّي الحكم بشأنها. ولا ينبغي كذلك للملك النظر في شؤون الرعية إلا إذا كان في حالة مريحة لئلا يتحيز، أو يخطئ، في حكمه.

واستطرد ابن بطوطة واصفاً الجوانب الاقتصادية في الصين: وأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم، وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قطعاً، وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد، كلّ قطعة منها بقدر الكف مطبوعة بطابع السلطان، وتسمّى الخمس والعشرون قطعة منها بالشت، وهو

(1) المصدر نفسه، ص40.

بمعنى الدينار عندنا، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلى دار كدار السكة عندنا، فأخذ عوضها جدداً، ودفع تلك، ولا يعطي على ذلك أجرة، ولا سواها؛ لأن الذين يتولون عملها لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان. وقد وَكّل بتلك الدار أميراً من كبار الأمراء.

وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم فضة أو دينار يريد شراء شيء لم يأخذ منه، ولا يلتفت إليه، حتى يصرفه بالبالشت، ويشتري به ما أراد. وجميع أهل الصين والخطا (بلاد شمال شرق الصين) إنما فحمهم تراب عندهم منعقد كالطفل عندنا، ولونه لون الطفل، تأتي الفيلة بالأحمال منه فيقطعونه قطعاً على قدر قطع الفحم عندنا، ويشعلون النار فيه فيتقد كالفحم، وهو أشد حرارة من نار الفحم، وإذا صار رماداً عجنوه بالماء ويبسوه، وطبخوا به ثانية، ولا يزالون يفعلون به كذلك إلى أن يتلاشى. ومن هذا التراب يصنعون أواني الفخار الصيني، ويضيفون إليه حجارة سواه[1].

الفحم الحجري، كما يتّضح من حديث ابن بطوطة، كان معروفاً في الصين، وينتفع به في أكثر من أمر، أمّا التبادلات المالية، وصكّ النقود، واستبدالها، فتكشف تطور الحياة الاقتصادية التي كانت مثار تقدير كلّ من يمرّ بهذه البلاد. ويتوسع ابن بطوطة في كشف ذلك، فيقول: وإذا قدم التاجر المسلم على بلد من بلاد الصين خُيّر في النزول عند تاجر من المسلمين المتوطّنين معيّن أو في الفندق، فإن أحب النزول عند التاجر حصر ماله، وضمنه التاجر المستوطن، وأنفق عليه منه بالمعروف، فإذا أراد السفر بحث عن ماله؛ فإن وجد شيئاً منه قد ضاع أغرمه التاجر المستوطن الذي ضمنه، وإن أراد النزول بالفندق سلّم ماله لصاحب الفندق وضمنه، وهو يشتري له ما أحب ويحاسبه، فإن أراد التسرّي اشترى له جارية، وأسكنه بدار يكون بابها في الفندق، وأنفق عليهما.

(1) رحلة ابن بطوطة، 4: 129.

والجواري رخيصات الأثمان؛ لأن أهل الصين أجمعين يبيعون أولادهم وبناتهم، وليس ذلك عيباً عندهم، غير أنهم لا يجبرون على السفر مع مشتريهم، ولا يُمنعون أيضاً منه إن اختاروه، وكذلك إن أراد التزوج تزوج، وأمّا إنفاق ماله في الفساد فشيء لا سبيل له إليه. ويقولون لا نريد أن يسمع في بلاد المسلمين أنهم يخسرون أموالهم في بلادنا، فإنها أرض فساد وحسن فائت.

وبلاد الصين آمن البلاد وأحسنها حالاً للمسافر؛ فإن الإنسان يسافر منفرداً مسيرة تسعة أشهر وتكون معه الأموال الطائلة فلا يخاف عليها، وترتيب ذلك أنّ لهم في كل منزل ببلادهم فندقاً عليه حاكم يسكن به في جماعة من الفرسان والرجالة، فإذا كان بعد المغرب والعشاء جاء الحاكم إلى الفندق ومعه كاتبه، فكتب أسماء جميع من يبيت به من المسافرين، وختم عليها، وأقفل باب الفندق عليهم، فإذا كان بعد الصبح جاء ومعه كاتبه فدعا كلّ إنسان باسمه، وكتب به تفصيلاً، وبعث معهم من يوصلهم إلى المنزل الثاني له، ويأتيه ببراءة من حاكمه أن الجميع قد وصلوا إليه، وإن لم يفعل طلبه بهم. وهكذا العمل في كل منزل ببلادهم من صين الصين في خان بالق، وفي هذه الفنادق جميع ما يحتاج إليه المسافر من الأزواد وخصوصاً الدجاج والإوزّ، وأمّا الغنم فهي قليلة عندهم[1].

ارتسمت صورة الصين في المخيال العام أنموذجاً للتنظيم الذي يوفر أمناً للجميع: الغرباء، والأهالي، فالملك وأتباعه في سهر دائم من أجل توفير حالة مثالية لحياتهم، وقد نهض التمثيل السرديّ بمهمة جليلة؛ إذ رسم صورة دقيقة لأحوال الصين في القرون الوسطى، دون أن يبدي تحاملاً، ولم يتعثّر بالمظاهر السلبية، إنّما احتفى بتلك البلاد، وخصّ الأمن والتنظيم والرعاية الاجتماعية بكلّ ضروب التقدير، فالقوة الإمبراطورية نذرت نفسها لحماية

(1) المصدر نفسه، 4: 134.

الأنفس، وصارت تتعقّب قوافل التجار والمسافرين لتأمين الحماية لها، والتأكد من سلامتها، وتحمّل أية مسؤولية تترتب على ذلك. إلى ذلك فقد أشير إلى استقامة المجتمع الصيني، ورفضه الفساد، وإباحته المتع الحلال، بما في ذلك قبول الغرباء، والتصاهر معهم.

4- عقائد أرضية:

وقد أبدى أبو دُلف مسعر بن مهلهل في رحلته إلى الصين إعجاباً كبيراً بالعُمران؛ وتلك البلاد مثال للاستقرار والتنظيم والعُمران، فبعد أن شقّ الأصقاع الشمالية لآسيا مارّاً بالقبائل التركية، قال: ثمّ انتهينا إلى مقام الباب، وهو بلد في الرمل تكون فيه حجبة الملك، وهو ملك الصين، ومنه يستأذن لمن يريد دخول بلد الصين من قبائل الترك، وغيرهم، فسرنا فيه ثلاثة أيام في ضيافة الملك يغيّر لنا عند رأس كلّ فرسخ مركوب، ثمّ انتهينا إلى وادي المقام؛ فاستؤذن لنا منه، وتقدّمنا الرسل، فأُذن لنا بعد أن أقمنا بهذا الوادي، وهو أنزه بلاد الله وأحسنها، ثلاثة أيام في ضيافة الملك، ثمّ عبرنا الوادي، وسرنا يوماً تامّاً، فأشرفنا على مدينة سندابل، وهي قصبة الصين، وبها دار المملكة، فبتنا على مرحلة منها.

ثمّ سرنا من الغد طول نهارنا حتى وصلنا إليها عند المغرب، وهي مدينة عظيمة تكون مسيرة يوم، ولها ستون شارعاً ينفذ كلّ شارع منها إلى دار الملك، ثمّ سرنا إلى باب من أبوابها، فوجدنا ارتفاع سورها تسعين ذراعاً، وعرضه تسعين ذراعاً، وعلى رأس السور نهر عظيم يتفرّق على ستين جزءاً، كلّ جزء منها ينزل على باب من الأبواب، تتلقّاه رحى تصبه إلى ما دونها، ثم إلى غيرها، حتى يصبّ في الأرض، ثم يخرج نصفه تحت السور فيسقي البساتين، ويرجع نصفه إلى المدينة، فيسقي أهل ذلك الشارع إلى دار الملك، ثم يخرج في الشارع الآخر إلى خارج البلد، فكل شارع فيه نهران، وكلّ خلاء فيه مجريان كلّ واحد يخالف صاحبه، فالداخل يسقيهم، والخارج يخرج

بفضلاتهم. ولهم بيت عبادة عظيم، ولهم سياسة عظيمة، وأحكام متقنة، وبيت عبادتهم يقال إنه أعظم من مسجد بيت المقدس، وفيه تماثيل، وتصاوير، وأصنام، وبدّ عظيم (تمثال لبوذا). وأهل البلد لا يذبحون ولا يأكلون اللحوم أصلاً، ومن قَتل منهم شيئاً من الحيوان قُتل، وهي دار مملكة الهند والترك معاً. ودخلتُ على ملكهم فوجدته فائقاً في فنّه كاملاً في رأيه[1].

قدم أبو دُلف صورة شاملة للعاصمة الصينية، وقد ركز اهتمامه على المدينة، وتنظيم الطرقات، وتوزيع الماء، ثمّ الأسوار المنيعة التي تثير العجب بارتفاعها وعرضها، ولا عجب فالصين محاطة من تخومها البرية بالسور المشهور، وانتهى بالحديث عن الهيكل المقدس الخاصّ ببوذا، وهو عُمران عظيم يفوق في حجمه مسجد القدس، وفيه تتزاحم الأيقونات، والتماثيل.

ولكنّ المسعودي خير من فصّل القول في موضوع المعتقدات الدينية في الصين: فأمورهم منتظمة، وأحوالهم مستقيمة، والخصب والعدل لهم شامل، والجور في بلادهم معدوم، يقتدون بما نصبه لهم من الشرع... وحروبهم على عدوهم قائمة، وثغورهم مشحونة، والرزق على الجنود دائر، والتجار يختلفون إليهم في البر والبحر من كلّ بلد بأنواع الجهاز، ودينهم دين مَنْ سلف، وهي ملة تدعى السمنية، عباداتهم نحو من عبادات قريش قبل مجيء الإسلام: يعبدون الصور، ويتوجّهون نحوها بالصلوات، واللبيب منهم يقصد بصلاته الخالق، ويقيم التماثيل من الأصنام والصور مقام قِبْلَة، والجاهل منهم ومَنْ لا علم له يشرك الأصنام بإلهية الخالق، ويعتقدهما جميعاً.

وإنّ عبادتهم الأصنام تقربهم إلى الله زُلْفَى، وإن منزلتهم في العبادة تنقص عن عبادة البارئ لجلالته وعظمته وسلطانه، وإن عبادتهم لهذه الأصنام طاعة له ووسيلة إليه. وهذا الدين كان بدء ظهوره في خواصهم من الهند لمجاورتهم إياهم، وهو رأي الهند في العالم والجاهل... ولهم آراء ونحل حدثت عن

(1) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ص444.

مذاهب الثنوية، وأهل الدهر، فتغيرت أحوالهم وبحثوا، وتناظروا، إلا أنهم ينقادون في جميع أحكامهم إلى ما نصب لهم من الشرائع المقدمة[1].

تظهر قضية المعتقد الديني لا بوصفها ضلالة، وإنما باعتبارها نظاماً تعبديّاً يحقق أغراضه الدنيوية، ومعلوم أنّ الطقوس غير الإسلامية كانت مثار تبرّم الرحّالة المسلمين. والأسلوب الذي تعرض به مختلف عن نظيره السابق، فالمسعودي يصف أكثر ما يقدم حكم قيمة، وتأخذ العبادة الصينية ثلاثة مظاهر، الأول عبادة الأصنام، كما هو شأن العرب في الجاهلية، وهذا المظهر هو الغالب، ولكن ثمة فئة قليلة تعبّر عن عبادتها بمظهر مختلف هو التوجّه إلى الخالق، وتؤدي الأصنام بالنسبة إليه مكان القبلة. وأخيراً هناك فريق ثالث يخلط بين الخالق والأصنام. وعلى الرغم من هذا، يقرّ المسعودي بأن هذه المظاهر العبادية الدنيوية إنما تهدف في النهاية إلى الاتصال بالذات الإلهية، وطاعتها، والتقرب إليها.

5- هضاب سعيدة، ومسك فريد:

واستأثرت التبت برعاية المسعودي، الذي اهتم بتفاصيل تخصّ أصل أهل التبت وطباعهم وعطورهم المميزة: وبلاد التبت مملكة متميزة من بلاد الصين، والغالب عليهم حِمْيَر، وفيهم بعض التبابعة... ولهم حضر وبدو، وبواديهم ترك لا تدرك كثرة، ولا يقاومهم أحد من بوادي الأتراك، وهم معظمون في سائر أجناس الترك؛ لأن الملك كان منهم في قديم الزمان، وعند سائر أجناس الترك أن الملك سيعود إليهم.

ولبلاد التبت خواصّ عجيبة في هوائها وسمائها ومائها وجبلها، ولا يزال الإنسان أبداً ضاحكاً بها فرحاً مسروراً، لا تعرض له الأحزان ولا الغموم ولا الأفكار. ولا تحصى عجائب ثمارها وزهرها ومروجها وهوائها وأنهارها، وهي بلاد تقوى فيها طبيعة الدم على الحيوان الناطق وغيره، ولا

(1) مروج الذهب، 1: 136-137.

يكاد يُرى في هذا البلد شيخ حزين ولا عجوز، بل الطرب في الشيوخ والكهول والشباب والأحداث عامّ، وفي أهلها رقة طبع وبشاشة وأريحيّة تبعث على كثرة استعمال الملاهي، والمعاقرة، وأنواع إيقاع الرقص، حتى إن الميت إذا مات لا يكاد يداخل أهله عليه كثير من الحزن ممّا يلحق غيرهم من سائر الناس عند فقد محبوب أو فوت مطلوب، ولهم تحنن كثير من بعضهم على بعض، والتتيّم فيهم عامّ، وكذلك يظهر في سائر بلادهم[1].

لو تأكد صدق الأخبار التي أوردها المسعودي يكون أهل التبت أنموذجاً للمجتمع السعيد الذي يقابل صعاب الحياة بالمرح، وقد تنكّب لأحزان الدنيا، واختار الفرح الذي شمل بنعمته الجميع صغاراً وكباراً. وكان المسعودي أرجع أصول أهل التبت إلى اليمن السعيد، قال: كانوا في قديم الزمان يسمّون ملوكهم تبّعاً اتباعاً لاسم تبّع ملك اليمن، ثم إنّ الدهر ضرب ضرباته، فتغيرت لغاتهم عن الحميرية، وحالت إلى لغة تلك البلاد ممن جاورهم من الأمم، فسموا ملوكهم بخاقان.

وفي بلادهم الأرض التي بها ظباء المسك التبتي الذي يُفضل على الصيني بجهتين: إحداهما أنّ ظباء التبت ترعى سنبل الطيب، وأنواع الأفاويه، وظباء الصين ترعى الحشيش دون ما ذكرنا من أنواع حشائش الطيب التي ترعاها التبتية، والجهة الأخرى أن أهل التبت لا يتعرّضون لإخراج المسك من نوافجه ويتركونه على ما هو به، وأهل الصين يخرجونه من النوافج، ويلحقونه الغش بالدم وغيره من أنواع الغش، وأن الصيني أيضاً يقطع به ما وصفنا من مسافة البحار وكثرة الأنداء واختلاف الأهوية، وإن عدم من أهل الصين الغش في مسكهم، وأودع براني الزجاج، وأحكم عفاصها ووكاؤها، وأورد إلى بلاد الإسلام من عمان وفارس والعراق وغيرها من الأمصار، كان كالتبتي.

(1) المصدر نفسه، 1: 157.

وأجود المسك وأطيبه ما خرج من الظباء بعد بلوغه النهاية في النضج، وذلك أنه لا فرق بين غزلاننا هذه وبين غزلان المسك في الصورة والشكل واللون والقرن، وإنّما تتبين تلك بأنياب لها كأنياب الفيلة، لكلّ ظبي نابان خارجان من الفكين قائمان منتصبان أبيضان نحو الشبر وأقل وأكثر، فتنصب لها في بلاد التبت والصين الحبائل والأشراك والشِّباك فيصطادونها، وربما رمَوها بالسهام فيصرعونها، فيقطعون عنها نوافجها، والدم في سررها حار لم ينضج، وطري لم يدرك، فيكون لريحته سهوكة، فيبقى زماناً حتى تزول منه تلك الرائحة السهكة الكريهة، ويستحيل بمواد من الهواء فيصير مسكاً، وسبيل ذلك سبيل الثمار إذا أبينت عن الأشجار وقطعت قبل استحكام نضجها في شجرها، واستحكام موادها فيه.

وخير المسك ما نضج في وعائه، وأدرك في سرته، واستحكم في حيوانه، وتمام مواده، وذلك أن الطبيعة تدفع مواد الدم إلى السرّة، فإذا استحكم مون الدم فيها ونضج آذاه ذلك وحكَّه، فيفرغ حينئذٍ إلى أحد الصخور والأحجار الحارة من حرّ الشمس، فيحتك بها مستلذّاً بذلك، فينفجر حينئذٍ، ويسيل على تلك الأحجار كانفجار الخراج والدمل إذا نضج ما فيه عند ترادف المواد عليه، فيجد لخروجه لذة، فإذا فرغ ما في نافجته اندمل حينئذٍ، ثمّ اندفعت إليه مواد من الدم، ويجتمع ثانية ككونها بدءاً، فتخرج رجال التبت يقصدون مراعيها بين تلك الأحجار والجبال، فيجدون الدم قد جف على تلك الصخور والأحجار، وقد أحكمته المواد، وأنضجته الطبيعة في حيوانه، وجففته الشمس، وأثر فيه الهواء، فيأخذونه، فذلك أفضل المسك، فيودعونه نوافج معهم قد أخذوها من غزلان قد اصطادوها مستعدة معهم؛ فذلك الذي تستعمله ملوكهم، ويتهادونه بينهم، ويحمله التجار في النادر من بلادهم[1].

(1) المصدر نفسه، 1: 158-159.

6- كبح الأهواء، ودرء الفوضى:

منع الهنود تداول الخمر وإشاعتها؛ لأنها توهن السيطرة على أفعال البشر، وتضعف السوية الطبيعية، قاصدين بذلك درء الفوضى، وكانوا يعنّفون شارب الخمر، لا على طريق التديّن، ولكن تنزهاً عن أن يوردوا على عقولهم ما يغشيها، ويزيلها عمّا وُضعت له فيهم. وإذا صحّ عندهم عن ملك من ملوكهم شربها استحق الخلع عن ملكه؛ إذ كان لا يتأتى له التدبير والسياسة مع الاختلاط، وربما يسمعون السماع والملاهي، ولهم ضروب من الآلات مطربة تفعل في الناس أفعالاً مرتبة من ضحك وبكاء، وربما يسقون الجواري فيطربنَ بحضرتهم، فتطرب الرجال لطرب الجواري[1].

ولم يقتصر ذلك على الهند، فقد لاحظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق في رحلته إلى قُمار (كمبوديا) الطريقة الرادعة، التي يعاقب بها الملكُ الزناةَ والمخمورين في مملكته، فقال: دخلتُ مدينته، وأقمت عنده بها سنتين، فلم أرَ ملكاً أغيَرَ، ولا أشدّ، في الأشربة منه، فإنّه يعاقب على الزنى والشرب بالقتل. وليس أحد من ملوك الهند ممن خالطته وبايعته يسرف في شرب الشراب، ما خلا ملك البهل، فإنّه بلغني أنه يشرب، وهو ملك سرنديب. ينقل الخمر إليه من بلاد العرب فيشربها. ورأيت تجار الهند وسائرهم لا يشربون الشراب قليله ولا كثيره، ويَعافُون الخلّ من الأشربة، فخلُّهم من ماء الأرزّ المطبوخ يُحمضونه حتّى يصير بمنزلة الخلّ. ومن رأوا من أهل الإسلام يشرب الشراب فهو عندهم خسيس لا يعبؤون به، ويزدَرُونه، ويقولون: هذا رجل ليس له قدر في بلاده، وليس ذلك منهم ديانة.

وذكر بعضهم، قال: «كنتُ ببلاد قمار، فأخبروني أن الملك بها جبّار شديد العقوبة... ومن عقوبة هذا الملك على الشرب أن مَنْ شرب من قوّاده وجيشه يُحَمى مئة حلقة من حديد بالنار، ثم يوضع ذلك كلُّه على يد ذلك

(1) المصدر نفسه، 1: 84.

الرجل الشارب، فربَّما أتلفت نفسه. وهو ملك شديد الغيرة ليس في ملوك الهند أشدّ غيرة وعقوبة منه؛ ومن عقوبته قطع اليدين، والرجلين، والأنف، والشفتين، والأذنين. ولا يلتفت إلى الغرامة كسائر ملوك الهند. وأصل العبّاد من بلاد قمار، يقال إن فيها مئة ألف عابد، ولملك قمار ثمانون قاضياً، لو وردَ عليهم وَلد الملك لأنصفوا منه، وأقعدوه مقعد الخصم، وله ثمانون ذكراً لهم جمال وهيئة يصلحون للملك[1].

وانتبه سليمان التاجر إلى عدم تداول الخمر في الصين، فقال: وشرابهم النبيذ المعمول من الأرزّ، وليس في بلادهم خمر، ولا تحمل إليهم، ولا يعرفونها، ولا يشربونها[2]. وجرى تفريق بين الملّتين الصينية والهندية، فأهل الصين أهل ملاهٍ، وأهل الهند يعيبون الملاهي، ولا يتخذونها، ولا يشربون الشراب، ولا يأكلون الخلّ لأنه من الشراب، وليس ذلك دين ولكن أنَفة، ويقولون: أي ملك شرب الشراب فليس بملك، وذلك أن حولهم ملوكاً يقاتلونهم، فيقولون: كيف يدبّر أمر ملكه من هو سكران[3]. ولفت ذلك انتباه ابن بطوطة، ولاسيما البراهمة: الذين لا يشربون الخمرة، وهي عندهم أعظم المعائب، وكذلك هي ببلاد الهند عند المسلمين. ومَنْ شربها من المسلمين حُدّ ثمانين جلدة، وسُجن في مطمورة ثلاثة أشهر لا تفتح[4].

اندرج موضوع الخمور في إطار عامّ شملَ الأخلاقيات في الثقافات الشرقية القديمة التي لا تحبّذ التهتك والتبذّل والاستغراق في المتع الحسية؛ لأن كلّ ذلك يخلخل من وظائف الطبيعة الإنسانية، فيفقد المرء القدرة على ضبط أفعاله، وتحديد أهدافه، كما أن تعاطيها يحول دون ممارسة المسؤولية بمعناها العام، ولهذا تشدّدوا كثيراً في تعاطي الملوك لها، فهم المثل الأعلى المحتذى.

---

(1) الأعلاق النفيسة، ص123.

(2) رحلة السيرافي، ص33.

(3) المصدر نفسه، ص47.

(4) رحلة ابن بطوطة 4: 27.

وضعت الخمر في تعارض مباشر مع ممارسة الوعي الذي رأينا أنه أقام صرح الحكمة والعقل، فلا يمكن تخريب قضية كلية من أجل قضية جزئية، والثقافات القديمة مشغولة بفكرة التجانس، وانتظام العناصر، والاهتمام بالتماسك الأخلاقي الذي عدّ دعامّة للحضارات القديمة. وفي ضوء ذلك جرى قمع الأهواء الذاتية، وكبحها، وتهذيبها، وتثقيفها، وعدم السماح لها بالتضخم الذي يهدّد انسجام الجماعة الكبرى، كما أنّ مفهوم الفردية لم يكن قد انبثق في أفق الفكر البشري، فذلك من مكاسب الحداثة. وكان أقصى ما تتطلّع إليه المجتمعات القديمة، ولاسيما الشرقية، أن يكون المرء جزءاً من كلّ في عِقد لا ينفرط.

7- البغاء المقدّس والمدنّس:

لم يقتصر الأمر على ما ذكرنا، فالرحّالة عيون مفتوحة على الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية. وقد التفت سليمان التاجر إلى ظاهرة البغاء في الهند، وقرن أمرها بروادع قاسية: إذا أحضر الرجل منهم امرأة فبغتْ، فعليها، وعلى الباغي بها، القتل في جميع بلاد الهند، وإن زنى رجل بامرأة اغتصبها نفسها، قُتل الرجل وحدَه، فإن فجر بامرأة على رضاً منها قتلا جميعاً.

وأقرّ السيرافي ما أورده سليمان التاجر، ولكنّه أضاف إليه أمراً آخرَ على غاية من الأهمية، وهو طرق عقاب الزناة، واللصوص، والقتلة، فقال: إن سبيل المحصن والمحصنة عندهم إذا زنيا القتل، وكذلك اللص والقاتل. وسبيلهم في القتل أن تُشدّ يدا من يريدون قتله شدّاً وثيقاً، ثم تطرح يداه في رأسه حتى تصيرا على عنقه، ثم تدخل رجله اليمنى فيما ينفذ من يده اليمنى، ورجله اليسرى فيما ينفذ من يده اليسرى، فتصير قدماه جميعاً من ورائه، ويتقبّض، ويبقى كالكرة لا حيلة له في نفسه، ويستغني عن ممسك يمسكه. وعند ذلك تزول عنقه عن مركبها، وتتزايل خرزات ظهره عن بطنها، وتختلف وركاه، ويتداخل بعضه في بعض، ويضيق نفسه، ويصير في حال لو ترك على ما هو به بعض ساعة لتلف.

ولم يكتفِ السيرافي بالتوضيح الخاصّ بالعقاب، إنما قدّم معلومة فريدة تبين طريقة تنظيم الحياة الجنسية في تلك البلاد، ويتعلّق الأمر بالبغاء: فيهم نساء لا يردن الإحصان، ويرغبن في ممارسة البغاء، وسبيل هذه أن تحضر مجلس صاحب الشرط، فتذكر زهدها في الإحصان، ورغبتها في الدخول في جملة الزواني، وتسأل حملها على الرسم في مثلها. ومن رسمهم فيمن أراد ذلك من النساء أن تكتب نسبها وحليتها وموضع منزلها، وتثبت في ديوان الزواني، وتجعل في عنقها خيطاً فيه خاتم من نحاس مطبوع بخاتم الملك، ويدفع إليها منشور يذكر فيه دخولها في جملة الزواني، وإنّ عليها لبيت المال في كلّ سنة كذا وكذا فلساً، وإن من تزوجها فعليه القتل، فتؤدّي في كل سنة ما عليها، ويزول الإنكار عنها. فهذه الطبقة من النساء يرحن بالعشيات عليهنّ ألوان الثياب من غير استتار، فيصرن إلى من طرأ إلى تلك البلاد من الغرباء من أهل الفسق والفساد وأهل الصين، فيقمن عندهم، وينصرفن بالغدوات[1].

ديوان الزواني، الذي ينهض بمهمة تنظيم البغاء في الصين، يكشف عن اهتمام في معرفة الحالة الاجتماعية في أدقّ تفاصيلها. وطبقاً لمعلومات السيرافي يكون البغاء قد نظّم في تلك الأصقاع، واستحدث له ديوان يشرف عليه، والبغايا يشهرن رغبتهنَّ في العمل مقابل رسوم معروفة، ويزودن بوثيقة لممارسة المهنة، ويحملن في أعناقهن ختماً ملكيّاً يجيز لهنّ امتهان الدعارة، دون أن يتعرّض لهنّ أحد. ويترتب عليهنّ في هذه الحالة الامتناع عن الزواج. ويسمح لهن بالتزيّن الدال عليهنّ، والاتصال بالوافدين من الغرباء والراغبين فيهنّ من أهل البلاد.

وعُرف في الهند ضرب آخر من البغاء هو البغاء المقدس، الذي يُمارس كطقس دينيّ في المعابد البوذية، فمن شرائعهم التي يتقرّبون بها إلى الربّ: أنّ الرجل يبتني في طرقهم الخان للسابلة، ويقيم فيه بقّالاً يبتاع المجتازون

---

(1) رحلة السيرافي، ص57.

منه حاجتهم، ويقيم في الخان فاجرة من نساء الهند يجري عليها لينال منها المجتازون، وذلك عندهم ممّا يثابون عليه. وبالهند قحاب يُعرفن بقحاب البُدّ (بوذا)، والسبب فيه أنّ المرأة إذا نذرت نذراً وولد لها جارية جميلة، أتتْ بها البدّ، وهو الصنم الذي يعبدونه، فجعلتها له، ثمّ اتخذت لها في السوق بيتاً، وعلقت عليه ستراً، وأقعدتها على كرسيّ ليجتاز بها أهل الهند وغيرهم من سائر الملل ممّن يتجاوز في دينه، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة، وكلما اجتمع لها شيء من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم؛ ليصرف في عمارة الهيكل[1].

ولم يكتف الرحّالة بهذه الملاحظات الخاصّة بطبيعة الحياة الجنسية في الهند والصين والبلاد المجاورة لهما، إنّما لفت اهتمام بعضهم أمر النساء، والمنشطات الجنسية. وقد جرّب ابن بطوطة الحياة الجنسية هناك، ومما ذكره عن قبيلة (المالوة) الهندية في مدينة (مره) أنّ لنسائهم الجمال الفائق، وهنّ مشهورات بطيب الخلوة، ووفور الحظ من اللذة، وكذلك نساء المرهتة، ونساء جزيرة ذيبة المهل[2]، وهي المعروفة حاليّاً بجزر المالديف. وتحيل هذه الإشارة على ضرب من النساء الاستثنائيات في مجال المعاشرة الجسدية ترددت عند كثير من الرحّالة، كما هو الأمر في أفريقيا عند النوبيات، وبعض بلاد الشمال. وإلى ذلك أضاف ابن بطوطة أن بعض الجزر المجاورة للهند يعيش في بحارها نوع من السمك به قوة عجيبة في الباءة لا نظير لها، ولأهل هذه الجزائر عجب في ذلك. ولم يكتفِ بذلك، إنّما جرؤ على تقديم رواية شخصية «كان لي بها أربع نسوة، وجوارٍ سواهنّ، فكنت أطوف على جميعهن كل يوم، وأبيت عند من تكون ليلتها، وأقمت بها سنة ونصفاً أخرى على ذلك»[3].

(1) المصدر نفسه، ص84.
(2) رحلة ابن بطوطة، 4: 17.
(3) المصدر نفسه، 4: 57.

يماثل هذا السمك في تأثيره المنشّط نبات الباه الذي كان يُزرع في بلاد الفرويين في غرب أفريقيا، كما أشار إلى ذلك البكري، وسيرد ذكره في الفصل القادم. وعلى الرغم من كلّ هذا لا نعدم إشارات إلى شيوع اللواط الذي يأخذ كالبغاء طابعاً دينيّاً أحيانًا، فقد لاحظ التاجر سليمان أنّ أهل الصين يلوطون بغلمان قد أقيموا لذلك بمنزلة زواني البددة[1].

وتُعامل المرأة الحائض في الهند والصين معاملة مختلفة، فالهنود، طبقاً لملاحظات سليمان التاجر، لا يأتون النساء في الحيض، ويخرجونهنّ عن منازلهم تقززاً منهن. والصينيون يأتونهنّ في الحيض ولا يخرجونهن. وقد أشار أبو الريحان البيروني إلى ظاهرة البغاء بأسلوب لا ينقصه التحليل الدقيق: ويظن الناس بالزناء أنه مباح عندهم، كما شرط "أصبهبذ كابل"، أيام فتحها، وإسلامه أن لا يأكل لحم بقر، ولا يتلوّط. وليس الأمر عندهم كما يُظن؛ ولكنهم لا يشددون في العقوبة عليه. والآفة فيه من جهة ملوكهم، فإن اللواتي تكنَّ في بيوت الأصنام هنّ للغناء، والرقص، واللعب، لا يرضى منهن "برهمن" ولا سادن بغير ذلك، ولكن ملوكهم جعلوهن زينة للبلاد، وفرحاً، وتوسعة على العباد. وغرضهم فيهن بيت المال، ورجوع ما يخرج منه إلى الجند إليه من الحدود والضرائب. هكذا كان عمل عضد الدولة، وأضاف إليه حماية الرعية عن عزاب الجند[2].

8- حرق الأجساد:

ولعلّ طقوس حرق الأجساد هي أشهر ما لفت اهتمام الرحّالة المسلمين من ظواهر، ليس في الهند والصين، وإنّما في روسيا، وبعض البلاد الشمالية. ولا يقتصر ذلك على النساء أو العامّة، إنما قد يكون من نصيب

(1) رحلة السيرافي، ص49.

(2) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة، حيدر آباد، 1958م، ص471-472.

الملوك كما يظهر ذلك في مملكة بلهرا في الهند، حيث يقوم الملوك بحرق أنفسهم بالنار لقولهم بالتناسخ، وتمكنه في قلوبهم، وزوال الشك فيه عنهم. وفي ملوكهم مَنْ إذا قعد للملك طُبخ له أرزّ ثم وضع بين يديه على ورق الموز، وينتدب من أصحابه الثلاثمئة والأربعمئة باختيارهم لأنفسهم لا بإكراه من الملك لهم، فيعطيهم الملك من ذلك الأرز بعد أن يأكل منه، ويتقرب رجل منهم فيأخذ منه شيئاً يسيراً فيأكله، فيلزم كلّ من أكل من هذا الأرزّ، إذا مات الملك أو قتل، أن يحرقوا أنفسهم بالنار عن آخرهم في اليوم الذي مات فيه لا يتأخرون عنه حتى لا يبقى منهم عين ولا أثر.

وإذا عزم الرجل على إحراق نفسه صار إلى باب الملك فاستأذن، ثم دار في الأسواق، وقد أجّجت له النار في حطب جزل كثير عليها رجال يقومون بإيقادها حتى تصير كالعقيق حرارة والتهاباً، ثمّ يعدو، وبين يديه الصنوج، دائراً في الأسواق، وقد احتوشه أهله وقرابته، وبعضهم يضع على رأسه إكليلاً من الريحان يملؤه جمراً، ويصبّ عليه السندروس (مادة صمغية)، وهو مع النار كالنفط، ويمشي وهامته تحترق، وروائح لحم رأسه تفوح، وهو لا يتعثّر في مشيته، ولا يظهر منه جزع، حتى يأتي النار فيثب فيها فيصير رماداً. فذكر بعض من حضر رجلاً منهم يريد دخول النار أنّه لما أشرف عليها أخذ الخنجر فوضعه على رأس فؤاده فشقه بيده إلى عانته، ثم أدخل يده اليسرى فقبض على كبده، فجذب منها ما تهيأ له، وهو يتكلم ثم قطع بالخنجر منها قطعة فدفعها إلى أخيه استهانة بالموت، وصبراً على الألم، ثم زجّ بنفسه في النار[1].

ويكشف لنا المشهد الآتي، الذي نقله شاهد عيان للرام هرمزي، عن القدرة الهائلة في تحمل العذاب، وهو لا يقل قسوة عن سابقه، قال: وحدثني من أثق لقوله أنه شاهد ببعض بلاد الهند رجلين... حفر كلّ واحد

(1) رحلة السيرافي، ص78.

منهما بئراً (في جسده) وملأها، بعد أن قام فيها على رجله سرجيناً (وقف بنفسه على وضع بَعر الجمال فيها)، وجعلا فيه ناراً، ووسَّطا بينهما نَرداً وجعلا يلعبان بهما، ويمضغان التانبول ويغنّيان، والنار تعمل فيهما من أسفل إلى أن بلغت إلى قلوبهما فطفيا، ولم يظهر منهما تألم ولا تغير. وقال إنه لا يعلم هل حدّثه هذا الرجل أنهما ماتا في اليوم الأول، أو جلسا يلعبان إلى اليوم الثاني، وماتا فيه[1].

وقد علل المسعودي ذلك عند الهنود: والهند تعذِّب أنفسها... بأنواع العذاب من دون الأمم، وقد تيقنتْ أن ما ينالها من النعيم في المستقبل مؤجلاً لا يكون بغير ما أسلفته من تعذيب أنفسها في هذه الدار معجلاً، ومنهم من يصير إلى باب الملك يستأذن في إحراقه نفسه، فيدور في الأسواق وقد أُجّجت له النار العظيمة، وعليها منْ قدْ وَكل بإيقادها، ثم يسير في الأسواق وقدّامه الطبول والصنوج، وعلى بدنه أنواع من خرق الحرير قد مزقها على نفسه، وحوله أهله وقرابته، وعلى رأسه إكليل من الريحان، وقد قشّر جلده عن رأسه، وعليها الجمر، وعليها الكبريت، والسندروس؛ فيسير وهامته تحترق، وروائح دماغه تفوح، وهو يمضغ ورق التنبول، وحب الفوفل... فإذا طاف هذا المعذِّب لنفسه بالنار في الأسواق، وانتهى إلى تلك النار، وهو غير مكترث، ولا متغير في مشيته، ولا متهيب في خطوته، ففيهم من إذا أشرف على النار، وقد صارت جمراً كالتل العظيم، يتناول بيده خنجراً (ويدعى الجريء عندهم) فيضعه في لبته.

وزعم المسعودي أنّه حضر أحد مشاهد الحرق، وهو المشهد ذاته الذي ورد على لسان سليمان التاجر في كتاب السيرافي: وقد حضرت ببلاد صيمور من بلاد الهند من أرض اللار من مملكة البلهرا، وذلك في سنة أربع وثلاثمئة. فرأيت بعض فتيانهم وقد طاف على ما وصفنا في أسواقهم، فلمّا

(1) الرام هرمزي، عجائب الهند، تحقيق فان دي ليث، بريل، ليدن، ص133.

دنا من النار أخذ الخنجر فوضعه على فؤاده فشقه، ثم أدخل يده الشمال فقبض على كبده، فجذب منها قطعة، وهو يتكلم، فقطعها بالخنجر، فدفعها إلى بعض إخوانه تهاوناً بالموت، ولذة بالنقلة، ثمّ هوى بنفسه في النار. وإذا مات الملك من ملوكهم أو قتل نفسه حرق خلق من الناس أنفسهم لموته، يدعون هؤلاء (البلانجرية) وأحدهم بلانجري. وتفسير ذلك المصادق لمن يموت؛ فيموت بموته، ويحيا بحياته[1].

وأرجع اليعقوبي أصل حرق الأجساد في الصين إلى تعلّق الرعية بالملك توتال، الذي أشرنا من قبل إلى دوره في ترسيخ السنن الحسنة في مطلع هذا الفصل، وقال: إنّ أهل الصين يقولون إنهم وجدوا مكتوباً على أبواب مدنهم أنه لم يملكهم ملك قط مثله، ورضوا به رضاً لم يرضَوا مثله بأحد قط، وهو الذي سنّ لهم كل سنّة هم عليها في أديانهم، وأفعالهم، وصناعاتهم، وشرائعهم، وأحكامهم. وكان ملكه ثمانياً وسبعين سنة. فلمّا مات أقاموا يبكون عليه زماناً طويلاً، ويحملونه على أسرّة الذهب، وعَجَل الفضة، ثمّ جمعوا له العود، والعنبر، والصندل، وسائر الطيب، وألهبوه بالنار، وطرحوه فيها، وجعل خاصّته يلقون أنفسهم في تلك النار أسفاً عليه، ووفاءً له. وصار هذا سنّة فيهم، وجعلوا صورته على دنانيرهم[2].

أمّا الدمشقي فلخّص القيمة الاعتبارية للحرق: ومن شأن البركة أيضاً أنهم يتولّون حرق جثث ملوكهم، وعظامهم، ويدخرون رمادهم في موضع حريز، فإذا ركب ملك الوقت كان في موكبه منهم اثنان بيد كل واحد منهما صحفة من ذهب فيها من ذلك الرماد، ويذرون منه على وجوههم، وأبدانهم، شيئاً فشيئاً، إشارة إلى أنّ هذا مصيرك أيّها الملك، ففكِّرْ فيه، ولا تظلم، ولا تفعل فيه إلا الخير[3].

---

(1) مروج الذهب، 1: 209.

(2) تاريخ اليعقوبي، 1: 181.

(3) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص172.

لم يكتفِ الدمشقي بالتفسير إنّما ضرب مثلاً على ذلك انتهى بخلاصة اعتبارية أهم: في كرورا صنم مقصود من الهند يأتونه من مسيرة سنة بأنواع من التعبّدات التي يرَونها، فمنهم من يمشي على ركبه زحفاً أبداً من مكانه حتى يصل إليه، ومنهم من يلقي نفسه من قامته على وجهه إلى الأرض، ثمّ يقوم ويفعل ذلك أبداً حتى يصل أو يموت في طريقه، ومنهم من يضفر شعره قروناً ملفوفة بالمشاق والقطن، ويسقيها بما أمكن من السليط، والسمن، والدهن، ويأخذ بيده خنجراً ماضياً، ثمّ يقصد بيت النار، ومعه جماعة من أصحابه، ومحبيه، ومن السدنة، يزفونه إلى النار، فإذا قاربها أخذ النار بيده فيشعل قرونه، ثمّ يمدّ يده إلى جلدة بطنه ويقطعها ستّاً بالخنجر، ويدخل يده إلى كبده ويخرجها، ويقطع منها قطعة يعطيها لأخصّ أصحابه، ويلقي نفسه في النار فتحرقه النار.

ثمّ إذا صار رماداً أخذوا رماده وذرّوه في نهر الكنج أو جعلوه في ماء من نهر الكنج وذروه على أجسامهم يتبركون بذلك. والهنود بجملتهم قائلون بالتناسخ... يرَون أنهم في سجن ضيق في حال حياتهم، وأنّهم إذا ماتوا صارت أرواحهم إلى أجساد غير أجسادهم، فتنشأ فيها كما نشأت من قبل، وتكون أسعد ممّا كانت، ويرَون أنّ الموت هو الحياة؛ فلذلك هان عليهم القتل[1].

علل البيروني ذلك بالصورة الآتية: فأمّا الهند فيرَون من حقّ جثة الميت على الورثة أن تغسل، وتعطّر، وتكفّن، ثم تحرق بما أمكن من صندل، أو حطب، وتحمل بعض عظامه المحترقة إلى نهر "كنك"، وتُلقى فيه، ليجري عليها كما جرى على عظام أولاد «سكر» المحترقة، فأنقذهم من جهنم، وحصّلهم في الجنة، وباقي رماده يطرح في بعض الأودية الجارية، ويقبر موضع احتراقه ببناء شبه ميل عليه مجصّص، ولا يحرق من الأطفال ما قصر سنّه من ثلاث، ثم يغتسل من يتولّى ذلك مع ثيابه يومين بسبب جنابة الميت، ومن عجز عن الإحراق مال به إلى الإلقاء في الصحراء أو في الماء الجاري؛

(1) المصدر نفسه، ص174.

وأمّا حقّ الحيّ في جسده فلا يميل فيه إلى الإحراق إلا الأرملة التي تؤثر اتباع زوجها أو الذي ملّ حياته، وتبرّم بجسده من مرض عياء، وزمانة لازمة، أو شيخوخة، وضعف، ثم لا يفعله مع ذلك ذو فضيلة، وإنما يؤثره «بيش» أو «شودر» في الأوقات المرجوّة الفاضلة طلباً لحال أفضل ممّا هو عليه عند العود. ولا يجوز ذلك بالنص لـ «برهمن» أو «كتشر»، ولأجل هذا يقتل نفسه من يقتلها منهم في أوقات الكسوف، أو يستأجر من يغرقه في نهر «كنك» ويتولّى إمساكه حتى يموت[1].

لكنّ ابن بطوطة، وقد خبر التقاليد الهندية مدة طويلة، عرض بتفصيل ممزوج بالدهشة تلك الطقوس التي كادت تفقده وعيه: كنتُ بمدينة أكثر سكانها الكفار تعرف بأمجرى (حاليّاً في إقليم ماديا-براديش) وأميرها مسلم من سامرة السند، وعلى مقربة منها الكفار العصاة، فقطعوا الطريق يوماً، وخرج الأمير المسلم لقتالهم، وخرجتْ معه رعية من المسلمين والكفار، ووقع بينهم قتال شديد مات فيه من رعية الكفار سبعة نفر، وكان لثلاثة منهم ثلاث زوجات، فاتفقن على إحراق أنفسهن. وإحراق المرأة بعد زوجها عندهم أمر مندوب إليه غير واجب، لكن مَن أحرقت نفسها بعد زوجها أحرز أهل بيتها شرفاً بذلك، ونُسبوا إلى الوفاء، ومَن لم تحرق نفسها لبست خشن الثياب، وأقامت عند أهلها بائسة ممتهنة لعدم وفائها، ولكنها لا تُكره على إحراق نفسها. ولمّا تعاهدت النسوة الثلاث اللائي ذكرناهنّ على إحراق أنفسهن، أقمن قبل ذلك ثلاثة أيام في غناء، وطرب، وأكل، وشرب، كأنهن يودّعن الدنيا، وتأتي إليهن النساء من كل جهة.

وفي صبيحة اليوم الرابع أُتيتْ كلّ واحدة منهنّ بفرس فركبته، وهي متزينة متعطِّرة، وفي يمناها جوزة نارجيل تلعب بها، وفي يسراها مرآة تنظر فيها وجهها، والبراهمة يحفّون بها، وأقاربها معها، وبين يديها الأطبال،

(1) تحقيق ما للهند، ص481.

والأبواق، والأنفار، وكل إنسان من الكفار يقول لها: أبلغي السلام إلى أبي، أو أخي، أو أمي، أو صاحبي، وهي تقول: نعم، وتضحك إليهم. وركبتُ مع أصحابي لأرى كيفية صنعهنّ في الاحتراق، فسرنا معهنّ نحو ثلاثة أميال، وانتهينا إلى موضع مظلم كثير المياه والأشجار متكاثف الظلال، وبين أشجاره أربع قباب في كل قبة صنم من الحجارة، وبين القباب صهريج ماء قد تكاثفت عليه الظلال، وتزاحمت الأشجار فلا تتخللها الشمس؛ فكأن ذلك الموضع بقعة من بقع جهنم أعاذنا الله منها.

ولمّا وصلن إلى تلك القباب، نزلن إلى الصهريج، وانغمسن فيه، وجردن ما عليهن من ثياب وحلي فتصدّقن به، وأُتيَت كل واحدة منهم بثوب قطن خشن غير مخيط فربط بعضه على وسطها، وبعضه على رأسها، وكتفيها، والنيران قد أضرمت على قرب من ذلك الصهريج في موضع منخفض، وصبّ عليها «روغن كنجُت»، وهو زيت الجلجلان فزاد في اشتعالها، وهنالك نحو خمسة عشر رجلاً بأيديهم حزم من الحطب الرقيق، ومعهم نحو عشرة بأيديهم خشب كبار، وأهل الأطبال والأبواق وقوف ينتظرون مجيء المرأة، وقد حُجبت النار بملحفة يمسكها الرجال بأيديهم لئلا يدهشها النظر إليها، فرأيتُ إحداهن لما وصلت إلى تلك الملحفة نزعتها من أيدي الرجال بعنف، وقالت لهم: «مارا ميترساني أزاطش مَن ميدانم أواطش أست رها كُني مارا». وهي تضحك، ومعنى هذا الكلام «أبالنار تخوفوني، وأنا أعلم أنها نار محرقة؟». ثم جمعت يديها على رأسها خدمة للنار، ورمت بنفسها فيها، وعند ذلك ضربت الأطبال، والأنفار، والأبواق، ورمى الرجال ما بأيديهم من الحطب عليها، وجعل الآخرون تلك الخشب من فوقها لئلا تتحرك، وارتفعت الأصوات، وكثر الضجيج. ولمّا رأيت ذلك كدت أسقط عن فرسي لولا أن أصحابي تداركوني بالماء فغسلوا وجهي وانصرفت.

وأردف ابن بطوطة بطقوس الحرق القول بطقوس التغريق: كذلك يفعل أهل الهند أيضاً في الغرق، يُغرق كثير منهم أنفسهم في نهر الكنك (النهر

المقدس عند الهندوس)، وهو الذي إليه يحجّون، وفيه يُرمى برماد هؤلاء المحرّقين. وهم يقولون: إنه من الجنة، وإذا أتى أحدهم ليغرق نفسه، يقول لمن حضره: لا تظنوا أني أُغرق نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا، أو لقلة مال، إنما قصدي التقرب إلى كساي (كريشنا)، وكساي اسم الله عز وجل بلسانهم، ثم يغرق نفسه، فإذا مات أخرجوه، وأحرقوه، ورمَوا برماده في البحر المذكور[1].

وأكد ابن بطوطة أنّ أهل الصين يحرقون موتاهم أيضاً كما يفعل الهنود، والمشهد الذي حضره ابن بطوطة مرّ بنا ما يناظره تماماً عند ابن فضلان الذي مرّ بتجربة مشابهة في بلاد الشمال، حين شاهد طقوس الحرق في البلاد الروسية.

9- أكلة لحوم البشر:

وتردّد على ألسنة بعض الرحّالة أمر أكلة لحوم البشر في الجزر النائية في جنوب شرق آسيا، ولكن المرويّات لا تأخذ شكلاً موثقاً، في كلّ ما يتصل بهذه الأخبار، إنما تمثل جانباً من الصورة المتشكلة للآخر في أذهان المسلمين، فقد أورد الرام هرمزي الربان الخليجي الذي كان يجوب الشواطئ الأفريقية والهندية، حكاية عن أكل البشر في سفالة الزنج، على السواحل الجنوبية الشرقية من أفريقيا؛ إذ أبلغه بعض ربابنة البحر أن المركب إذا مضت إلى سفالة الزنج، فأكثر ما يبلغون إلى بلد فيه زنج يأكلون الناس، وإنما يقع المركب إليهم على سبيل الغلط؛ لأن الماء والريح يحدرانه (يدفعانه) فلا يقدر الربان على ضبطه، ويغلبهم فيقع إليهم[2].

هذا في أفريقيا أمّا في الشرق فتتناثر الأخبار الخاصّة بذلك، وقد أورد سليمان التاجر ذلك في أخبار جزيرتين من جزر المحيط الهندي: أهلهما يأكلون الناس أحياء، وهم سود مفلفلو الشعور، مناكير الوجوه والأعين،

(1) رحلة ابن بطوطة، 4: 100- 101.

(2) عجائب الهند، ص143.

طوال الأرجل، فرج أحدهم مثل الذراع، يعني ذكره، عراة ليست لهم قوارب، ولو كانت لهم لأكلوا كل من مرّ بهم، وربما أبطأت المراكب في البحر، وتأخر بهم المسير بسبب الريح، فينفِد ما في المراكب من الماء فيقربون إلى هؤلاء فيستقون الماء، وربما أصابوا منهم ويفلتون أكثر[1]. وأهل جزيرة ملجان جوار سرنديب يقومون بذلك، إذا وجدوا الإنسان من غير بلادهم علقوه منكساً، وقطّعوه، وأكلوه نيّاً، وعدد هؤلاء كثير[2].

قال الرام هرمزي: وسمعت من حكى أن رجلاً من أهل البصرة كان ينزل في وسط سكة قريش، خرج من البصرة قِبَل الزابج (إندنوسيا) وقع إلى جزيرة. قال: فصعدتُ تلك الجزيرة، وتعلّقت بشجرة كبيرة، فواربت شخصي بين أوراقها، وبتّ ليلتي. فلمّا أصبحت رأيت غنماً قد أقبلت نحو مئتي رأس في قدر العجاجيل (العجول) يسوقها رجل لم أرَ مثله، عظيم الخلقة، طويل، عريض، بشع المنظر، ومعه عصاه يسوق بها الغنم. فقعد على ساحل البحر ساعة، والغنم ترعى بين ذلك الشجر، ثم طرح نفسه على وجهه، فنام إلى حدود نصف النهار، ثم قام فرمى بنفسه في الماء، واغتسل، وخرج وهو مع ذلك عريان ليس عليه إلا ورقة تشبه ورق الموز إلا أنها أعرض منه، قد جعلها في وسطه كالميزر، ثم عاد إلى شاة فقبض رجلها وأخذ ضرعها في فيه، ومصّه إلى أن شرب ما فيه، ثم فعل ذلك بعدة من الغنم. ثمّ استلقى في ظل شجرة، ففي تأمله الشجرة؛ وقع طائر على الشجرة التي أنا فيها، فأخذ حجراً ثقيلاً وحذف الطائر فلم يكذب فسقط الطائر بين أغصان الشجر بالقرب مني، فأومى (أشار) إليَّ بيده أن أنزل؛ فلخوفي منه بادرت، وأنا ضعيف ميت خوفاً وجوعاً.

وأخذ الطائر ورمى به إلى الأرض، فقدرت أن وزن الطائر نحو مئة رطل، ثم نتف ريشه وهو حيّ يضطرب، فلمّا نتفه أخذ حجراً قدر عشرين

(1) رحلة السيرافي، ص21-22.

(2) المصدر نفسه، ص30.

رطلاً فضرب به رأسه، وتركه حتى مات، ثم لم يزل يضربه بالحجر حتى فسخه، ثم جعل ينهشه بأسنانه، ويأكل كما تأكل السباع حتى أتى عليه، ولم يبقَ إلا عظامه. فلمّا اصفرّت الشمس قام وأخذ العصا وساق الغنم، بعد أن صاح صيحة أفزعتني؛ فاجتمعت الغنم إلى موضع واحد، وأوردهم خليجاً في الجزيرة فيه ماء عذب فسقاهم، وشرب وشربت، وقد أيقنت بالموت.

ثمّ ساقنا أجمعين حتى جئنا موضعاً قد علمه بين الأشجار، وحوله الخشب طولاً وعرضاً، وله شبه باب. ودخلت الغنم، ودخلتُ معها، وإذا في وسط ذلك الموضع مثل الغزالة (ربما يقصد خيمة) في ارتفاع نحو عشرين ذراعاً على خشب وثيق، والغزالة شبيه بالبيت، فما عمل شيئاً دون أن أخذ شاة كانت من أصغر الغنم وأهزلها، فدق رأسها بحجر، ثم أجّج ناراً، وجعل يقطع بيديه وأسنانه كما تفعل السباع، ويرمي اللحم مع الجلد والصوف في النار، فأكل كلّ ما في جوف الشاة نيّاً، ثم عمد إلى الغنم فلم يزل يشرب من هذه وهذه حتى شرب من عدد كبير، ثم أخذ شاة من أكبر الغنم، فقبض بيديه على وسطها فسخها، وهي تصيح، ثمّ أخذ أخرى ففعل بها مثل ذلك، ثمّ صعد فأخذ شيئاً كان يشربه، ثمّ نام فجعل يغط (يشخر) كما يغط الثور.

فلمّا انتصف الليل جعلت أدبّ قليلاً إلى موضع النار، وتتبّعت ما بقي من اللحم، فأكلت ما يمسك رمقي، وخفت أن تنفر الغنم، فينتبه، فيجعلني مثل الطائر أو كالشاة. وبقيت مطروحاً إلى الغد، فلمّا أصبح نزل وساق الغنم، وساقني معهم، ويوحي إليّ بكلام لا أفهمه، فأتكلم بما أعرف من اللغات فلا يفهم مني، وقد صار عليّ شعر عظيم. وأظنه لما رآني على الصورة عافتني نفسه، وكان ذلك سبب تأخير أكلي.

ولم أزل معه في تلك الحالة عشرة أيام، يفعل كلّ يوم مثل ما يفعل قبله، ولا يمضي يوم إلا ويصطاد فيه الطير والطيرين، فإن حصل له من الطيور ما يشبعه لم يأكل شيئاً من الغنم، وإن اقتصرت (قلّت) الطيور أكل شاة. وصرت أعاونه في وقيد النار، وجمع الحطب، وأخدمه، وأدبر الحيلة

لنفسي إلى أن مضى لي عنده شهران، وصلح جسمي، ورأيت في وجهه آثار السرور. وفهمت أنه عزم على أكلي. وكان يأخذ من شجر في الجزيرة له ثمراً ينقعه في الماء ثمّ يصفيه ويشربه فيسكر طول ليلته حتى لا يعقل، وكنت أرى في تلك الجزيرة طيوراً كباراً كالفيل والجاموس وأكبر وأصغر، ومنها شيء قد أكل بعض غنمه، وإنما يبيت هو وغنمه في تلك الحظيرة خوفاً من تلك الطيور؛ لأنها بين شجر كبار، وقد جعل تحت الشجر مثل السراديب من وثاقة ما قد عمل، والطير يفزع أن ينزل إلى هناك فيتعوق في الأشجار.

فلمّا كان في ليلة من الليالي صبرت حتى سكر ونام، فقمت وتعلقت بشجرة ودليت غصناً من أغصانها إلى الأرض، ومضيت على وجهي أطلب الصحراء، قد كنت قد أشرفت عليها من تلك الشجرة. فلم أزل أمشي إلى الصباح، ثمّ خفت، وتعلّقت بشجرة عظيمة الساق، ومعي خشبة قد أعددتها، وعملت على أنّه إن لحقني ضربت رأسه، فإمّا أن أدافع عن نفسي، وإمّا أن يقتلني فالموت لا بدَّ منه.

فمكثت يومي في الشجرة فلم أره، وقد كنت أخذت معي قطعة من اللحم، فلمّا أمسيت أكلتها ونزلت، فمشيت ليلتي إلى الصباح؛ فوجدت نفسي في صحراء، وفيها أشجار متفرقة، فمشيت وما أرى أحداً إلا الطيور، ووحوشاً لا أعرفها، وحيّات، ورأيت ماءً عذباً فأقمت بمكاني، وجعلت آخذ من تلك الثمار والموز فآكل وأشرب، والطيور تطوف بالغوطة، فعاينت طيراً منها، فأعددت شيئاً من قشور الشجر مثل الحبال. ولم أزل أرصد ذلك الطائر حتى سقط يرعى، ودرت من خلفه، فتعلقت بساقه وهو مشغول يرعى، فشددت نفسي، فلمّا فرغ من أكله شرب ماء وتحلّق في الهواء، فأشرفنا على البحر، فاستسلمت للموت على أيّ حال كان لا محالة، فانحط على جبل في الجزيرة، فحللت نفسي من ساقه، وأنا ضعيف، فجعلت أجرّ نفسي خوفًا منه، ونزلت من الجبل فتعلّقت بشجرة، وأخفيت شخصي فيها.

فلمّا أصبحت رأيت دخاناً فعلمت أنّ الدخان مع الناس، فنزلت أمشي

إلى ناحية الدخان، فما مشيت قليلاً حتى استقبلني جماعة، فأخذوني، وكلموني كلاماً لم أعرفه، فحملوني إلى القرية، فأدخلوني إلى منزل، وحبسوني مع ثمانية أنفس، فسألوني عن خبري فحدثتهم، وسألتهم فخبروني أنهم أهل مركب فلان. وكان قد خرج من الصنف إلى الزابج، فوقع عليهم الخب، فتخلصوا في قارب المركب نحو عشرين رجلاً، فوقعوا إلى هذه الجزيرة، فأخذهم قوم، فاقتسموهم، فأكلوا منهم جماعة إلى هذا الوقت. فنظرت، وإذا مقامي عند صاحب الغنم كان أصلح، فجعلت أتأسّى بالقوم، وإن كنت أؤكل فقد كان عليّ الموت، وبعضنا يتأسّى ببعض.

فلمّا كان من الغد جاؤونا بسمسم، أو بشيء يشبهه، وموز، وسمن، وعسل، وضعوه عندنا، فقالوا: هذا طعامنا منذ وقعنا هاهنا، فأكلنا مقدار ما يمسك رمقنا، ثمّ جاؤوا فنظروا إلينا، وأخذوا أحسننا حالاً في جسده، فودّعناه وقد كان بعضنا أوصى ببعض، فأخرجوه إلى وسط المنزل، ودهنوه من رأسه إلى قدمه بالسمن، ثمّ أقعدوه في الشمس مقدار ساعتين، ثمّ اجتمعوا عليه، فذبحوه، وقطّعوه قطعاً، ونحن نرى، ثمّ شووه وأكلوه، وطبخوا بعضه، وأكلوا بعضه نيّاً مملحاً، ثم شربوا شراباً وسكروا، فناموا، فقلت لهم قوموا فنقتل هؤلاء فإنّهم سكارى، ونخرج على وجوهنا، فإن سلمنا فالحمد لله، وإن هلكنا فهو أسهل من هذا البلاء الذي يحلّ بنا، وإن لحقنا أهل القرية فهي موتة واحدة، فاختلف رأينا بقية يومنا. وأظلنا الليل، وأصبحنا، فجاؤونا بما نأكل على الرسم المعتاد.

ومضى أوّل يوم، وثاني يوم، وثالث يوم، ورابع يوم، ونحن على تلك الحالة، فلمّا كان في اليوم الخامس جاؤونا، فأخذوا منا واحداً، ففعلوا به مثل الأول، فلمّا سكروا وناموا، قمنا إليهم فذبحناهم بأسرهم، وأخذ كلّ واحد منا سكيناً وشيئاً من العسل، والسمن، والسمسم. فلمّا أظلمت الدنيا خرجنا من المنزل، وقد كنا ميّزنا بالنهار (عرفنا المكان) فمشينا نطلب ساحل البحر من جانب آخر لا من شط القرية، ودخلنا غوطة، فتعلقنا بالشجر ونحن

سبعة أو ثمانية خوفاً من القوم، فلمّا جنّ الليل نزلنا ومشينا، ونحن نأخذ الطريق على الكواكب، وأخذنا نمشي الساحل يومنا، ثم أمنّا القوم، فكنا الآن نمشي، ونستريح، ونأكل من ثمار الغيط، وهي كثيرة الموز زماناً طويلاً، إلى أن وقعنا في غوطة حسنة، وفيها ماء عذب طيب، فعزمنا على المقام بها أبداً إلى أن يقع إلينا مركب أو نموت فيها، فمات منا ثلاثة، وبقينا أربعة.

فبينما نحن في بعض الأيام نمشي، وإذا قارب خلق (عتيق) قد قذف به الموج، وفيه جماعة موتى قد تقطّعوا، والقارب جانب في الطين والموج يضربه وهو مطروح، فاحتلنا في رميهم إلى البحر، وغسلنا القارب، وأخذنا معنا طيناً من طين الجزيرة مثل الغري (الصلصال) وأصلحنا فيه دقلاً من الشجر، وسوينا حبالاً من خوص النارجيل، وشراعاً ليفاً، وملأنا بطن القارب من النارجيل والفاكهة وملأنا معنا ماء، وبعضنا يدري (يعرف) سفر البحر.

وسرنا نحو خمسة عشر يوماً، ووقعنا بقرية من قرى الصنف بعد أهوال وعجائب مرت بنا، وسرنا من تلك القرية إلى أن وصلنا الصنف. وخبّرنا الناس بأخبارنا، فجمعوا لنا زواداً، وخرج كل واحد منا يقصد بلداً. فرجع إلى البصرة بعد أربعين سنة من غيبته، وقد مات أكثر أهله، ووجد لولده وِلْداً فأنكروه. وقد كانوا لما انقطع خبره قسّموا ماله، وكان موسراً، وحاله حسن، فلم يصل من ماله إلى شيء، ثم مات بعد ذلك[1].

ترسم هذه المرويّات السرديّة في المخيلة صوراً لأقوام مستغرقة في وحشيتها، تعيش البداهة الأولى، حيث لم يكن ثمة تفريق واضح بين الإنسان والحيوان بسبب غموض الحد الفاصل بين الروح البشري والحيواني في الوعي العامّ، أو ربما عدم وجود ذلك الوعي بحكم الاندماج الكامل بالطبيعة. كل هذا في حال صدق مضمون تلك المرويّات، ولكن المؤكد، بالنسبة إلينا، أنها انبثقت في سياق من الذم، والبحث عن الاختلاف

(1) عجائب الهند، ص145-150.

المنقوص عند جماعات صغرى نائية في سكنها، ومنكفئة على ذاتها في طقوس خاصّة بها، وربما كان بعضها يحترف السلب والنهب والقتل، لخطف القوارب التجارية العابرة بين الجزر والبلدان، وتنكّل بالغرباء، وتروّعهم، فيثيرون هلعاً بين البحارة والتجار، ثمّ تتضخم هذه المرويّات، فتدمغ تلك الجماعات بصور بدائية متوحشة.

وفي جميع الأحوال تمثّل هذه المرويّات مستندات رمزية تعبر عن نوع الثقافة السائدة المتحكمة في كيفية إنتاج الصور، وترتيب العناصر الفاعلة فيها. وتأتي أخبار أكلة لحوم البشر على هامش المتون الرئيسة المكرسة لوصف العالم الشرقي.

10- إغماءات ابن بطوطة:

تُعدّ الرحلات المشرقية لابن بطوطة أشمل ما دوِّن في أدب الارتحال، فقد استثاره العالم الشرقي الذي طاف في أرجائه، وعرض لمواقف غريبة مرّ بها، فمن ذلك بعض المظاهر السحرية التي تسبّبت في ترويعه. قال: رحلنا من مدينة كاليور إلى مدينة برون (نرور) مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفار، أميرها محمد بن بيرم التركي الأصل، والسباع بها كثيرة. وذكر لي بعض أهلها أنّ السبع كان يدخل إليها ليلاً وأبوابها مغلقة، فيفترس الناس حتى قتل من أهلها كثيراً، وكانوا يعجبون في شأن دخوله.

وأخبرني محمد التوفيري من أهلها، وكان جاراً لي بها، أنّه دخل داره ليلاً، وافترس صبيّاً من فوق السرير. وأخبرني غيره أنه كان مع جماعة في دار عرس، فخرج أحدهم لحاجة فافترسه، فخرج أصحابه في طلبه فوجدوه مطرحاً بالسوق، وقد شرب دمه، ولم يأكل لحمه، وذكروا أنه كذلك فعله بالناس. ومن العجب أنّ بعض الناس أخبرني أن الذي يفعل ذلك ليس بسبع، وإنما هو آدمي من السحرة المعروفين بالجوكية يتصور في صورة سبع، ولمّا أخبرت بذلك أنكرته، وأخبرني به جماعة.

وقد شحذ صدى هذه المرويّات ذهن ابن بطوطة بالفضول والمخاوف، فأورد نبذاً منها: ولنذكر بعضاً من أخبار هؤلاء السحرة، وهؤلاء الطائفة تظهر منهم عجائب منها أن أحدهم يقيم الأشهر لا يأكل ولا يشرب، وكثير منهم تحفر لهم حفرة تحت الأرض، وتبنى عليه، فلا يترك له إلا موضع يدخل منه الهواء، ويقيم به الشهور. وسمعت أنّ بعضهم يقيم كذلك سنة. ورأيت بمدينة منجرور رجلاً من المسلمين ممن يتعلم منهم، قد رفعت له طبلة، وأقام بأعلاها لا يأكل ولا يشرب مدة خمسة وعشرين يوماً، وتركته كذلك فلا أدري كم أقام بعدي.

والناس يذكرون أنهم يركّبون حبوباً يأكلون الحبة منها لأيام معلومة أو شهر؛ فلا يحتاج في تلك المدة إلى طعام ولا شراب، ويخبرون بأمور مغيّبة، والسلطان يعظّمهم ويجالسهم، ومنهم من يقتصر في أكله على البقل، ومنهم من لا يأكل اللحم وهم الأكثرون، والظاهر من حالهم أنهم عوّدوا أنفسهم الرياضة، ولا حاجة لهم في الدنيا وزينتها، ومنهم من ينظر إلى الإنسان فيقع ميتاً من نظرته. وتقول العامّة: إنه إذا قتل بالنظر وشقّ عن صدر الميت وجد دون قلب، ويقولون أُكل قلبه، وأكثر ما يكون هذا في النساء، والمرأة التي تفعل ذلك تسمى كفتار. ولمّا وقعت المجاعة العظمى ببلاد الهند بسبب القحط، والسلطان ببلاد التِّلنك (مملكة هندية، عاصمتها وارانكل) نفذ أمره أن يُعطى أهل دهلي ما يقوتهم بحساب رطل ونصف للواحد في اليوم، فجمعهم الوزير ووزع المساكين منهم على الأمراء والقضاة ليتولوا إطعامهم، فكان عندي منهم خمسمئة نفس، فعمّرت لهم سقائف في دارين، وأسكنتهم بها. وكنت أعطيهم نفقة في خمسة أيام.

فلمّا كان في بعض الأيام أتوني بامرأة منهم، وقالوا: إنها كفتار، وقد أكلتْ قلب صبيّ كان إلى جانبها، وأتوا بالصبيّ ميتاً، فأمرتهم أن يذهبوا إلى نائب السلطان فأمر باختبارها؛ وذلك بأن ملؤوا أربع جرات بالماء، وربطوها بيديها ورجليها، وطرحوها في نهر الجون فلم تغرق، فعُلم أنها كفتار. ولو لم

تطفُ على الماء لم تكن بكفتار، فأمر بإحراقها بالنار، وأتى أهل البلد رجالاً ونساءً، فأخذوا رمادها، وزعموا أنه مَن تبخّر به أمن في تلك السنة من سحر كفتار.

بعث إليّ السلطان يوماً وأنا عنده بالحضرة، فدخلت عليه وهو في خلوة، وعنده بعض خواصه ورجلان من هؤلاء الجوكية، وهم يلتحفون بالملاحف، ويغطون رؤوسهم؛ لأنهم ينتفونها بالرماد كما ينتف الناس آباطهم، فأمرني بالجلوس، فجلست، فقال لهما: إن هذا العزيز من بلاد بعيدة، فأرِياه ما لم يرَه، فقالا: نعم. فتربع أحدهما ثم ارتفع عن الأرض حتى صار في الهواء فوقنا متربعاً، فعجبت منه، وأدركني الوهم، فوقعت إلى الأرض. فأمر السلطان أن أُسقَى دواء عنده، فأفقت، وقعدت، وهو على حاله متربع، فأخذ صاحبه نعلاً له من شكارة كانت معه، فضرب بها الأرض كالمغتاظ، فصعدت إلى أن علت فوق عنق المتربع، وجعلت تضرب في عنقه، وهو ينزل قليلاً قليلاً حتى جلس معنا. فقال السلطان: إنّ المتربع هو تلميذ صاحب النعل، ثمّ قال: لولا أنّي أخاف على عقلك لأمرتهم أن يأتوا بأعظم ممّا رأيت، فانصرفت عنه، وأصابني الخفقان، ومرضت حتى أمر لي بشربة أذهبت ذلك عني[1].

11- ذخيرة غرائب:

رأينا كيف جرى تحول في الصورة المثالية المقدمة عن الهند والصين والجزر المتاخمة لهما، بداية من أخبار أكلة لحوم البشر، ثمّ تطورت مع السحرة الجوكية والكفتار الذين تسبّبوا في ذعر ابن بطوطة. وسنتابع الأمر مع العجائب التي غزت مرويّات الرحلة لتقديم شذرات تشبع الحاجة الدفينة في الثقافات المستقرة عقائديّاً وقيميّاً، تلك الحاجة التي يدفع بها التخيل والرغبة، بهدف الانتقاص من جهة، والتنويع السالب الذي يُراد منه عرض جوانب متنوعة من الصور الخاصّة بالآخر من جهة ثانية.

---

(1) رحلة ابن بطوطة، 4: 20-21.

سيقودنا السحر الهندي إلى الغرائب التي شاهدها الرحّالة أو سمعوا بها. وكثير منها تردد في المخيّلة بوصفه جزءاً من مرويّات عوالم غريبة وبعيدة عن دار الإسلام. أورد القزويني عن ابن الفقيه قوله: إنّ في إندونوسيا سكاناً شبه آدميين إلا أن أخلاقهم بالوحش أشبه، ولهم كلام لا يفهم، وبها أشجار، وهم يطيرون من شجرة إلى شجرة. وبها نوع من النسانيس له أجنحة كأجنحة الخنافس من أصل الأذن إلى الذنب. وفيها وعول كالبقر الوحشية ألوانها حمر منقطة بالبياض، وأذنابها كأذناب الظباء، ولحومها حامضة[1].

وتضمنت مرويّات سليمان التاجر ذخيرة من العجائب عن بعض سكان الجزر في المحيط الهندي. ذكروا أن في ناحية البحر سمكاً صغيراً طياراً يطير على وجه الماء يسمى جراد المو، وذكروا أنّ بناحية البحر سمكاً يخرج حتى يصعد على النارجيل فيشرب ما في النارجيل من الماء ثمّ يعود إلى البحر. وذكروا: أنّ في البحر حيواناً يشبه السرطان فإذا خرج من البحر صار حجراً، قال: يتخذ منه كحل لبعض علل العين[2].

ولم يقتصر الأمر على أهل الجزر النائية إنما شمل ذلك أهل البرّ، فبالهند قوم يعرفون بالبيكرجيين عراة قد غطّت شعورهم أبدانهم وفروجهم، وأظفارهم مستطيلة كالحراب؛ إذ كانت لا تقص إلا ما ينكسر منها، وهم على سبيل سياحة، وفي عنق كلّ رجل منهم خيط فيه جمجمة من جماجم الإنس، فإذا اشتد به الجوع وقف بباب بعض الهنود فأسرعوا إليه بالأرزّ المطبوخ مستبشرين به، فيأكل في تلك الجمجمة، فإذا شبع انصرف فلا يعود لطلب الطعام إلا في وقت حاجته[3].

ومن طوائف المتعبدين والعلماء طائفة يسمَّون الجوكية أصحاب مخارق، وشعبذة، وتخييلات. وطائفة يسمَّون بوكية أصحاب رياضات وتجريد، يزيلون

(1) القزويني، عجائب المخلوقات، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص410.
(2) رحلة السيرافي، ص30-31.
(3) المصدر نفسه، ص84.

بالنورة ما على أبدانهم من الشعر، ولا يمشون حيث مشَوا، ولا يوجدون حيثما وجدوا أبداً إلا وهم أزواج صاحب ومصحوب، ومن خلتهم أنّ أحدهما يستمتع بالآخر فيما بين فخذيه طبّاً منه وإخراجاً للفضلة المؤذية من المني على الوجه الطبيعي. وفي رقبة المصحوب جرس معلق إذا وجد الجوع جاء إلى درب أو سوق أو زقاق أو باب البُد، ثمّ يحرك الجرس تحريكاً مخصوصاً، فيتبادر إليه من سبق من سامعيه، ويغرف له كشلى، ويناوله إياه، فيأتي به إلى صاحبه، فيضعه بين يديه، ثمّ يتأخر عنه المصحوب، فيأكل ذلك الصاحب منه ما شاء ثمّ يتأخر، فيأتي المصحوب فيأكل ما شاء، ثم يقوم، ويترك الباقي، فيأتي الدافع له، فيأخذ ما بقي بركة له ولأهله[1].

وفي رحلته من البنغال إلى جزيرة جاوة، مرّ ابن بطوطة في بلاد البرهنكار، وهي جزر أندامان التابعة لبورما الآن، فشاهد قوماً أفواههم كأفواه الكلاب، وهذه الطائفة من الهمج (كما يقول ابن بطوطة) لا يرجعون إلى دين الهنود ولا إلى غيره، وسكناهم في بيوت قصب مسقفة بحشيش الأرض على شاطئ البحر، وعندهم من أشجار الموز والفوفل والتنبول كثير، ورجالهم على مثل صورتنا إلا أن أفواههم كأفواه الكلاب، وأمّا نساؤهم فلسن كذلك ولهن جمال بارع، ورجالهم عرايا لا يستترون إلا أن الواحد منهم يجعل ذكره وأنثيه في جعبة من القصب منقوشة معلقة من بطنه، ويستتر نساؤهم بأوراق الشجر[2].

12- قيم متواشجة:

لاحظنا كيف أنّ الرحّالة الذين توغلوا في شرق العالم، واهتموا بالمجتمعات والثقافات الهندية والصينية، وما جاورها، قد ركزوا اهتمامهم على البشر. أمّا الحيوان، والنبات، فجاء بالدرجة الثانية، إذ انصرفت عنايتهم

---

(1) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص172.

(2) رحلة ابن بطوطة، 4: 107-108.

إلى النسيج الاجتماعي من مُلك وعدالة ومهارات وعادات وتقاليد، بما يرجّح القول إن صورة الشرق تشكّلت استناداً إلى معطيات إنسانية متنوعة وشاملة.

ولو فحصنا الصورة التي رُكّبت للشرق لوجدناها شاملة لجوانب الحياة كافة، وفي مقدمة ذلك الجانب البشري الذي يؤلّف لبّ الجغرافيا الإسلامية، ويتنزّل في صلب اهتمام الرحّالة. والواقع أن الرحّالة اتصفوا بتفهّم لا ينكر لتقاليد الشعوب الشرقية. ومع أنّ كثيراً من عاداتها يختلف عمّا هو معروف في دار الإسلام، فضلاً عن اختلاف المنظومة العقائدية، فإن الرحّالة المسلمين (باستثناء ملاحظات عابرة وردت أحياناً في سياق المثير والعجيب) قدموا وصفاً مفصلاً يكاد يخلو من الأحكام الانتقاصية التي ظهر شيء منها لدى نظرائهم الرحّالة ممن جابوا أقاليم الشمال أو الجنوب، ولهذا عُدَّت مدوّناتهم من المصادر المعترف بها لدى كثير من الشعوب.

وكان بارتولد المتخصص في دراسة المشرقيّات الإسلامية في آسيا الوسطى قد ذهب إلى أنه من العسير العثور على مصنّفات تاريخية تعنى بتلك المناطق قبل الوجود الإسلامي فيها[1]. فتاريخ تلك الأصقاع صاغ جزءاً كبيراً منه المسلمون من جغرافيين، ورحّالة، ومؤرخين.

ولعل الشرق اتصف بأنه يحتوي باستمرار مَنْ له صلة بعالم المسلمين، ولاسيما التجار الذين كانوا يجوبون بلاد الشرق، إلى درجة أن نفوذهم تزايد، وأصبحت لهم في الصين مستوطنة خاصّة بهم، أمّا الشواطئ الهندية الطويلة والمتعرجة، والجزر المرميّة في المحيط الهندي، فقد كانت أماكن مألوفة للمسلمين منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي). فلم يكن الشرق في منأى عن تصور المسلمين، ولم يندهشوا باكتشافه كما حصل بشأن

(1) بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان، الكويت، 1981م، ص59.

المناطق الأخرى. إلى ذلك، كان الشرق، منذ وقت مبكر، مزيجاً من أقوام، وعقائد متداخلة ومختلفة، ولم يكن الدين الإسلامي، ولا العرق العربي، غريباً عنه.



الفصل الخامس

مزيج أسود وموروث إغريقي

1- سرّ جذّاب:

قَصَد الرحّالة والجغرافيون والمؤرخون بالسودان أرضَ العِرق الأسود في أفريقيا، ولكنّهم فرّقوا، في الدرجة، بين الزنوج والسودانيين والأحباش والنوبييّن. وهو تفريق جغرافي تخطّى المكونات الثقافية، ولم يعبأ بها إلا في حدود ضيقة جدّاً. وجرى تحديد مواقع استيطانهم في الأرض الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء بامتداد شبه مستقيم بدأ من الحبشة شرقاً، وانتهى بضفاف المحيط الأطلسي غرباً. وكانت الأقوام المتساكنة حول خط الاستواء مثار عناية كثير من الرحّالة والجغرافيين. واستند التفريق بين السود إلى المناطق الموزّعين عليها أكثر ما استند إلى الخصائص المميّزة لكلّ جماعة بشرية من الجماعات التي تناثرت في العمق الأفريقي. وقد نُظر إلى العرق الأسود على أنّه كتلة تفتقر إلى التمايز الطبيعي، فكلّما عمّ جهل بالآخر غابت التفاصيل الدقيقة، وتحوّل الحديث إلى سلسلة من الأحكام المستندة إلى نسيج من المرويّات العجائبية.

وقصدوا بالزنوج تلك الأقوام التي تعيش في الأجزاء الشرقية من أفريقيا حول خط الاستواء وما خلفه، وهي المناطق التي يصطلح عليها، في الأدبيات الجغرافية، بالزنج، أو سُفالة، وأحياناً سفالة الزنج، وفيها يقع بحر

الزنج الذي يفصل بين البر الأفريقي وجزر القمر. وكانوا يتصوّرون أنّ أفريقيا تنتهي هناك. أمّا بلاد السودان، فتمتد من غرب النيل إلى المحيط الأطلسي جوار خط الاستواء، وشمال خليج غينيا، فيما يُشار إلى المناطق شرق النيل بالحبشة، ويُقصد بها النتوء الضخم من اليابسة المندفع شرقاً، وهو القرن الأفريقي. ويجري الحديث عن النوبة الواقعة بين الحبشة، وبلاد السودان، وبلاد الزنج. وباستثناء مناطق شمال الصحراء، فقدَ التمايز حدوده الواضحة، فتداخلت المناطق بسبب غياب التخوم.

أظهرت المرويّات السرديّة التكرارية العرق الأسود مستوطناً ممالك كثيرة، وتوافرت معلومات جيّدة عن تلك الواقعة في شرق أفريقيا وغربيها على أنّه من الصعب الوثوق بالمعلومات حول الأقوام الساكنة في بلاد الزنج. ويؤكد أندريه ميكيل أنّ أفريقيا بقيت سرّاً خفيّاً طوال العصور القديمة، إلا أنه كان سرّاً جذّاباً استمال في الحد الأدنى الذين أرادوا الاتجار بالذهب، أو العاج، أو الرقيق، أو الحيوانات المتوحشة. وعندما ترسّخت دار الإسلام ورثت شكوك التقليد القديم المدوّن والمروي عن أفريقيا، فالمعلومات المتوارثة عنها زمناً طويلاً، أرضاً وبشراً، صاغها في الأصل بطليموس الذي رسم صورة ممتزجة بالخيال عن تلك البلاد، ثمّ جالينوس الذي وصف سمات العرق الأسود على نحو يفتقر إلى الأصالة[1].

اندرجت معظم التصورات والتخيلات، في أدب الرحلة حول أفريقيا السوداء، بالإطار الذي سنّه بطليموس وجالينوس وأبقراط؛ فالأصول تمارس نفوذاً بالغاً في قوتها إذا لم يقع تصحيح لركائزها، ونقد لمسلّماتها. لقد ورث الجغرافيون والرحّالة العرب تركة من الصور النمطية، فأعادوا بعثها في المظانّ الجغرافية، ومدوّنات الارتحال، وهي بالغة التشويه، حجزت الجنس

(1) ميكيل، أندريه، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم خوري، وزارة الثقافة، دمشق، 1985م، 2: 183.

الأسود وراء حركة التاريخ، وظلّت توجّه مواقف بعض المفكرين إلى وقت قريب. نجد ذلك بوضوح في الفكر الغربي الحديث، الذي نظر إلى الجنس الأسود نظرة مشوبة باحتقار ودونيّة، ومن ذلك هيغل الذي قدم تصوّراً انتقاصيّاً اتضحت فيه بصمات جالينوس فيما يخصّ حديثه عن الأفريقيين السود، الذين وجدهم يرقدون وراء التاريخ، ويلفّ بلادهم حجاب الليل الأسود[1]؛ إذ أعاد هيغل ونخبة من المفكرين في العصر الحديث بعث الصورة القديمة، التي تركّبت في ضباب الجهل، دون أيّة محاولة للتصحيح كجزء من نظرة الغرب إلى الآخر، وكنّا قدمنا نقداً موسعاً لتلك الصورة المعبرة عن رغبة أكثر من كونها معبّرة عن واقع مدعم بمعطيات حقيقية[2].

ولم ينجُ معظم المؤرخين والرحّالة المسلمين من الطوق المحكم الذي قُيّدتْ به أفريقيا السوداء من قبل. على أنّ الموجّه اليوناني القديم، الكامن في الأدبيات الجغرافية، الذي عرف وشاع في الثقافة العربية-الإسلامية في وقت مبكر، ولاسيما إثر الترجمات المتكررة لجهود بطليموس في هذا المجال، لم يكن ليكتسب هذه الأهمية التأصيلية في تثبيت صورة السود في مرويّات الرحلة العربية لو لم يجد قبولاً بدئيّاً مرتبطاً بالموقف من الآخر، فقد ركّب السرد لهم صورة أبعدتهم فيها عن الأفق العام لنسق القيم الإسلامية، ذلك الأفق الذي يضفي على الإنسان قيمته بوصفه منتمياً إلى دار الحق والصواب والإيمان. إلى ذلك، كانت صورة السود مثار تشويه بسبب وجودهم المهمّش في دار الإسلام، وخضوعهم لمقايضة حالت دون معرفة بعدهم الإنساني الطبيعي.

ظهر التمايز القائم على المفاضلة بأفضل أشكاله في التصوّر المشوش للسود، ولم يجرِ تعديل ذلك، فدُعّم التصور اليوناني برغبةٍ مبعثها الجهل

(1) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1986م، ص172.

(2) إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997م، ص229-27.

والاختلاف، وهو اختلاف فُهِمَ على أنّه تناقض لا يُحتمل، لم يقتصر على اللون والسلوك والشكل، إنّما تعدّاه إلى نظام القيم والأخلاق والدين.

2- البحث عن رحّالة مجهول:

تحدّث ابن سعيد المغربي عن «المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب»، قاصداً بذلك بلاد الزنج. وفي كلّ ما كتب حلّ الحكم محلّ الوصف، واستبدال حكم القيمة بالوصف ينتهي إمّا إلى الانتقاص، وإما إلى الاحتفاء، فبلاد الزنج، بالنسبة إليه، هي بلاد «العراة المهملين كالبهائم»[1]. نقل ابن سعيد مشاهدات عيانية عن ابن فاطمة الذي عَدّه المصدر الرئيس لمروّياته. والذي لا تتوافر عنه معلومات محقّقة، لكنّ مرويّاته شكلت العمود الفقري لكتاب (**الجغرافيا**) عن معظم ما ورد فيه عن أفريقيا. ويمكن تتبّع مسار هذا الرحّالة المجهول في أفريقيا من فصول كتاب ابن سعيد. والغالب أنّه تجوّل في وسط أفريقيا وغربيها، بما في ذلك المناطق الساحلية المأهولة، ومعلوماته ثمينة، ويوثّق مشاهداته، ولكنّه حينما يكون راوياً من الدرجة الثانية (أي يروي عن مصدر آخر) فإنّه ينسب مرويّاته إلى مصادر فيها شيء من العمومية، بما يحول دون التحقّق من صدقيتها، وهذا أمر معروف في التمثيل السرديّ القائم على الرغبة والمعلومات الشفوية.

أفضى دمج مرويّات ابن فاطمة بأحكام ابن سعيد إلى نوع ظاهر من الخلط بين المعرفة والحكم، ويصعب بيان الحدود الفاصلة بينهما، فعيوب التأليف القديم، ومنها حشر النصوص المتحدّرة من مصادر مختلفة في سياق جديد، تحول دون معرفة الوثائق الأصلية من السياقات التي اصطنعها الجغرافيون والرحّالة، وهو أمر لا تتفرّد به المصادر الخاصّة بأفريقيا إنما هو ظاهرة عامّة. أمّا فيما يتعلّق بابن سعيد نفسه فقد مرّ القول بأنّه كان يأخذ من مصادر يفتقر

(1) المغربي، ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، المكتب التجاري، بيروت، ص79.

بعضها إلى الدقة كما رأينا ذلك في وصفه بلاد الشمال. إلى ذلك، نُظِرَ إلى المصادر الأولى، غالباً، بكثير من التبجيل والأهمية، وهي تصبح بمرور الزمن ذخيرة للتصورات المتأخّرة دون النظر إلى قيمتها العلمية، وهو أمر شائع في الأدب الجغرافي، وفي غيره من المجالات، ولم ينهض نقد جذري للمصادر القديمة إلا في حدود ضئيلة لم تنجح في تغيير التصورات.

إذا اخترنا ابن سعيد مثالاً للحديث عن أفريقيا، فإنّ المصدر الأول له شبه مجهول، ويصعب التحقق من وجود مدوّنة وصفية تُنسب إليه. وعلى أيّة حال ليس هذا هو المهم بذاته، إنما الأكثر أهمية أنّ الموروث الإغريقي حضر بقوّة لا تقلّ عن حضور مرويّات ابن فاطمة، فالتصورات اليونانية أدّت دوراً خطيراً في حبس الأفريقيين السود ضمن إطار ضيّق يرشح بالانتقاص، وهدر القيمة البشرية، والتلاعب بالأوصاف، بما أظهرهم كائنات ما زال اتصالها بالرتبة الحيوانية أكثر قوة من الاتصال بالرتبة الإنسانية. ولم ينجُ ابن سعيد من ذلك، ولم ينجح الرحّالة في زحزحة تلك الصورة، إن لم يكن معظمهم قد ارتحل في ضوئها.

أورد ابن سعيد، على لسان ابن فاطمة، وصفاً للمناطق الواقعة على مشارف خط الاستواء من الجانبين بالصورة الآتية: «ولم أرَ مَنْ رأى جانبها، وإنّما وصفها الكانميون وجيرانهم ممن لقيناه بالجانب الشمالي. ويحدق بها من جميع جهاتها أمم طاغية من السودان الكفرة الذين يأكلون الناس، ولا دين يذكّرهم بسكان الجانب الشمالي»[1]. تحدث ابن فاطمة عن بلاد تقع في الوسط الغربي لإفريقية، لكنّ صدى أخبار الزنج بلغها باعتبارهم عراة وثنيين كالبهائم، ومن أكلة لحوم البشر، وهي صورة شديدة الشبه بالصورة التي قدّمها هيغل عنهم باعتبار أنّ أكل لحوم البشر «يتفق تماماً مع المبادئ العامّة للجنس الإفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس إلا موضوعاً

(1) المصدر نفسه، ص94.

حسيّاً، إنّه مجرد لحم فحسب». وسبب ذلك في رأيه أنّ «المشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة»(1).

تصلح مرويّات ابن فاطمة ومشاهداته، فيما يخص الأفريقيين السود (وهي تعرض من خلال خطاب ابن سعيد) أن تكون مثالاً لنوع التحيّز الشائع في المرويّات الجغرافية والتاريخية، فخطابه يتضمن أدلة على ذلك التحيّز، فهو من جهة يؤكّد أن خط الاستواء يفصل بين كتلتين من الكائنات: كتلة أولى إلى الشمال منه، زارها ووقف على أحوالها، وهي ملحقة بدار الإسلام، وربما ينطبق عليها مصطلح «دار الصلح». ولم يهتم بشيء فيها سوى الحيوانات، وهم الكانميون وما جاورهم. وكتلة أخرى تقع جنوبه، لم يزرها، وينطبق عليها مصطلح «دار الحرب». واكتفى بمرويّات الكانميين عنها بوصفها مزيجاً هلاميّاً من الكفرة الذين يأكلون الناس. كون السود جنوب خط الاستواء كفرة من أكلة لحوم البشر يعني أنّهم كالوحوش الذين لم يرتقوا بعد إلى رتبة النوع الإنساني الذي يميزه من غيره العزوف عن أكل لحم أخيه في النوع إقراراً بكرامته البشرية. إلى ذلك، هُم بدونيتهم تلك أقلّ من أن يستودعهم الله كلمته، إنّهم يتخبطون في خضم فوضى النوع والجهل الوثني. الاتصال البدائي بالجنس والدين ينبغي أن يُشهر، وألا يجري أيّ نوع من التواطؤ على إخفائه، ولهذا يأتي تأكيد ابن فاطمة بأنهم كفرة يأكلون الناس.

3- صور تكرارية:

ما دامت الصور الذهنية للآخر تتشكّل في سياق متضامن من القيم الدينية والأخلاقية، فلا يمكن تعديلها إلّا بنقد نظام القيم نفسه. وفي جميع الأحوال، ليست المعرفة وحدها هي التي تضفي تقديراً على الآخر، ولا الجهل بذاته هو الذي يحبسه في نمط دوني، إنّما الرغبة الواعية وغير الواعية في تحديد مكانة الآخر دون المكانة التي تكون عليه الذات، وتمثّل هذه

(1) محاضرات في فلسفة التاريخ، 1: 178.

الرغبة ضرباً من القوة المتنامية داخل سياق ثقافي مشبع بالتمركز حول الذات، وهي ليست رغبة فرد، إنما تخيّل كلّي يوجّه مشاعر الجماعة، فيشطر تصوراتها إلى شطرين، ففيما يخص الذات يقع احتفاء بكل أفعالها، وإغفال لكلّ ما يجرح نسقها الثقافي العامّ، فتتركّز مع الزمن للذات صورة نقية استعلائية شفافة. أمّا الآخر فبفعل تلك القوة يصبح مرمى للرذائل، والخصال الذميمة، فصورته لا تغادر مستوى الدونيّة.

ذهب الدمشقي إلى أنّ الزنوج جنوب خط الاستواء، في أغلبيتهم، متوحشون لا يدينون بدين، ويكادون لا يفقهون قولاً، وهم بالحيوان أشبه منهم بالناس[1]. وبذلك جارى ابن فاطمة، فالعناصر المكوّنة للصورة مشتركة: غياب العقيدة، والتوحش، والجهل، والبهيمية. وهذه العناصر التكرارية متلازمة لا انفكاك فيما بينها؛ فالوحشية توضع في تعارض مع الدين، وليس لنفس متوحشة أيّ استعداد لإدراك هذه القيمة الرفيعة. ومن يكن وحشيّاً فهو بالضرورة في منأى عن أن تمس شغاف قلبه تلك القيمة الإلهية السامية، وسيفضي ذلك إلى السقوط في هوّة المجهولية الأبدية، حيث يحبس الزنجي في عالم البهائم المتوحشة، فلا يعرف الحقيقة المبهرة التي شعت في دار الإسلام.

واستعار ابن خلدون، في حديثه عن الشعوب الاستوائية، العناصر الموروثة ذاتها، فقال إنّ ساكني الجزء الأول من الإقليم الأول كفار يكتوون في وجوههم وأصداغهم، وليس وراءهم في الجنوب عُمران، يعتبر الأناسي أقرب إلى الحيوان الأعجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف، ويأكلون العشب، والحبوب غير مهيأة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر[2]. يُنتظر أن تندرج أحكام ابن خلدون في أفق أشمل، تحدّدها، فيما

(1) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مكتبة المثنى، بغداد، ص241.
(2) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986م، ص63.

ينبغي، فكرته عن العُمران البشري، وهي فكرة أقامها في الأصل على نقد الموروث الذي تحدّر إليه من الأسلاف، لكن من الواضح أنّها افتقرت إلى كلّ ذلك، ولم تستفد من محدّدات فكرته عن المسار الحضاري للإنسان، بل هي خارجة عن ذلك النقد، وجاءت خليطاً من آراء الإغريق، ومرويّات تجّار الرقيق، والرغبات القيمية الدفينة، ولا تحرص على أن تكون متّسقة الجوهر؛ بل إنّها تضرب الرؤية النقدية لابن خلدون في الصميم.

لا يتحدث ابن خلدون عن أقوام مجهولة في عصره خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، إنّما تحدّث عن سكان الإقليم الأول في وقت متأخر جدّاً عن أسلافه. ومن المؤكّد أنّ سيلاً من المعلومات الجغرافية والبشرية قد تراكم عنهم طوال القرون التي سبقته؛ إذ تحدّث الجغرافيون والرحّالة كثيراً عن تلك البلاد من قبل، ولكن كلّ ذلك لم يجرِ التنقيب فيه بدرجة تثير الاهتمام، وتحقّق الهدف الذي يتّسق مع منهج ابن خلدون حول تنقية المرويّات، وفحصها، ونقدها، ناهيك عن تنقيتها من شوائب الرغبات، وتصفيتها من التحيزات العشوائية. وفي الوقت الذي يشير فيه ابن خلدون إلى وجود العُمران لديهم؛ لأنه غير موجود عند من يليهم صوب الجنوب، كما يرى، فإنّه ينكر ذلك عليهم، ويراهم حيوانات ضالة تهيم في الصحاري والكهوف، وتعتاش على الأعشاب، ولا تعرف الزراعة، ويأكل بعضها بعضاً.

صدر ابن خلدون عن تصوّر اجتماعي فسّر به التاريخ، لكنّه لم يستطع مقاومة ضغط التركة الثقيلة التي ورثها عن الآخرين، ولا عن التصورات العامّة التي صاغت منظوره للآخر، فضلاً عن استبداد المؤثّر اليوناني به وبغيره. لو دقّقنا النظر في وصف ابن خلدون لوجدناه أشدّ تعقيداً من وصف الدمشقي، فهو يكوّن متوالية يتضاعف فيها التبخيس كلّما انتقلنا من عنصر من عناصر الوصف إلى آخر. تكون البداية التأسيسية في تحديد المكان الذي هو الإقليم الأول. هذا التحديد في حدّ ذاته يفرض تداعياً للموروث الوصفي

الخاصّ بأهل هذا الإقليم، موروث يرجع إلى بطليموس، وهو تصوّر دعّم طوال القرون التي سبقت ابن خلدون، إلى درجة تحوّل فيها إلى كتلة صماء تبلورت فروضها عبر مشاهدات مختزلة، وأفكار مسبّقة، ومرويّات من الدرجة الثانية أو الثالثة.

هذا العنصر سيرسم ملامح حكم عقائدي بالغ الصعوبة: إنّهم كفار لم يهتدوا إلى طريق الحق، وهذا يضعهم في درجة الحيوانية، والحيوان هو الذي لا سكن له، ولا غذاء سوى الأعشاب، وهو الذي لم يرتقِ بعد ليكتشف أهمية الحبوب، فهذه الأقوام لا تعرف الزراعة التي هي مثال الاستقرار والاستيطان. وما دام الأمر على هذه الدرجة من البدائية، فإنّ الحس الإنساني لم يتأهّل بعد في هذه النفوس، وما زال دون درجة الصوغ التي تدرجه ضمن النوع البشري، ويظهر بعد ذلك موضوع التوقع بكامله: إنّهم يفترس بعضهم بعضاً، فهم ليسوا في عداد البشر.

ينبغي الآن وضع ابن خلدون إزاء هيغل، وكلاهما يرى الظواهر البشرية في سياق فلسفة التاريخ العام، وذلك سوف يفضح عمق سوء الفهم المُدعم بجهل لا يمكن السكوت عنه؛ فهيغل المتأخر بنحو خمسة قرون يؤكّد أنّ أكل لحوم البشر يتفق مع مبادئ الجنس الأسود، فاللحم البشري، بالنسبة إليه، مجرّد لحم تغيب عنه صفة الإنسانية التي خلعتها عليه قيمة النوع البشري، لأن المشاعر الأخلاقية عند الزنجي معدومة، وهو غير مدرك نوع الخطيئة التي يقترفها!

ابن خلدون وهيغل مجرد لحظتين في مسار تاريخ حافل بالأحكام المناظرة. بدأ ذلك ببطليموس، واستمرّ إلى الآن، وهي أحكام تصلّبت أركانها في ظل ثقافات تمركزت على ذاتها، ونبذت حضور الآخر، ومسخت قيمته الإنسانية، وبالغت في إسقاط الصفات الدونيّة عليه، لكي تضفي على نفسها نقاءً مغايراً، وشفافية ملفّقة في كثير من عناصرها، فليس ثمّة عرق، ولا نسق ثقافي، مطلق الشفافية. وصمُ الآخر بالسوء والوحشية والدونيّة له

وظيفة رمزية بالغة الأهمية، وهي تنقية الأنا وتطهيرها وصونها والحيلولة دون أن تكون موضوعاً للبحث والنقد. هناك صراع في أنواع التمثيل بين الثقافات يؤدّي وظائف متعدّدة، تمثيل يهدف إلى صيانة القيم الخاصّة، والذود عنها، وإبعادها عن حكم القيمة، وتمثيل يهدف إلى تخريب قيم الآخر بتضخيم نواقصه وسلبياته.

هذا بالنسبة إلى الجزء الأول من الإقليم الأول. أمّا الجزء الثاني منه، فيتكفّل الإدريسي بوصفه: فيه أمم كثيرة، سودان، عراة، لا يستترون بشيء، وهم يتناكحون بغير صدقات ولا حق. وهم أكثر الناس نسلاً، ولهم إبل، ومعز، يعيشون من ألبانها، ويأكلون الحيتان المَصِيدة، ولحوم الإبل المقدّدة[1]. يستعيد الإدريسي الأوصاف الشائعة عن الإقليم الأول: العري، الإباحية، والاعتماد على الحيوان، وليس ثمة إشارة إلى الجهد البشري الذي يقوم به العُمران. تعوم مرة أخرى صورة الحيوانات بديلاً لحضور البشر. هذه التفاصيل المتناثرة ذات المصادر المختلفة يأتي بعد ذلك من يقوم بجمعها وتعميمها، ويجعل منها حقيقة ثقافية يصعب تكذيبها.

ويدمج الدمشقي كلّ المعطيات، فيرسم الصورة الكاملة للحالة الإثنوغرافية في المناطق المحاذية لخط الاستواء شمالاً وجنوباً، وفي كلّ ذلك يظهر ولاء لا يخفى لنظرية الكيوف الطبيعية التي صاغت وعي معظم الجغرافيّين العرب من قبل. تحدّث الدمشقي عن المجال الذي تستوطنه الجماعات الاستوائية: فيه من الأمم الزنجُ، والسودان، والحبشة، والنوبة، ومثلهم، وكلّ هؤلاء سود، سوادهم من قبل الشمس، فإنّه لما كان حرّها شديداً، وطلوعها عليهم، ومسامتة رؤوسهم لها في السنة مرتين، ولا تزال قريبة منهم، أسخنتهم إسخاناً محرقاً، وصارت شعورهم التي بالقصد من

---

(1) الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1989م، ص22.

الطبيعة سوداء حالكة جعدة مفلفلة، أشبه شيء بشعر أُذنِيَ من النار حتى يشيط، وأدلّ دليل على أنه متشيّط؛ لأنه لا ينمو ولا يطول. جلودهم زعرة ناعمة؛ لتنقية الشمس أوساخ أبدانهم وإجذابها إياها إلى خارج، وأدمغتهم قليلة الرطوبة لمثل ذلك. فلذلك كانت عقولهم خسيفة، وأفكارهم قصيرة، وأذهانهم جامدة. ولا يوجد منهم الشيء وضده كالأمانة والخيانة، والوفاء والغدر.

ولم يوجد فيهم النواميس، ولم يُبعث فيهم رسول؛ لأنّهم غير قادرين على الجمع بين الضدين. والشرعية إنّما هي أمر ونهي، ورغبة ورهبة. فالخُلق الذي يوجد في غرائزهم قريب ممّا يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم، أُخرج ذلك الأمر منها من القوة إلى الفعل، كما توجد الشجاعة في الأسد، والحيل في الذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلب، والخيَل في الفرس، وليس يوجد في هذه الحيوانات أضداد هذه الأفعال. وطاعتهم لملوكهم وأكابرهم إنما هي لإقامة الأحكام فيهم والسياسات، كما ترى ذلك في الوحوش[1].

صياغة كلية بارعة للأوصاف والأحكام تدعم بأدلة علمية مستعارة من نظرية الكيوف الطبيعية، ومعززة بأدلة تستند إلى ملاحظات مشتقة من طبائع الحيوانات، ومن تاريخ الأديان الأولى. وللبرهنة على هذه الدعوى يستعين الدمشقي بجالينوس الذي يقول: إنّ في الأسود عشر خصال لا توجد في غيره من البيض: تفلفل الشعر، ودقة الحاجبين، وانتشار المنخرين، وغلظ الشفتين، وتحدد الأسنان، ونتن الجلد، وسوء الخُلق، وتشقّق الأطراف، وطول الذكر، وكثرة الطرب. والخصيّ متى خصي صلب عظمه، وعظمت رجلاه، وقصرت بشرته، وطالت فخذاه، واعوجّت أصابع كفيه، وأمن من السلع، وفي أيّ سنٍّ كان من أسنان عمره خُصي انحفظ عليه حال ذلك السن

(1) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص173-274.

من الأفعال السياسية والحيوانية والطبيعية مع رقة صوته، وتأنيث شمائله، وشدة اغتلامه. وسواء في ذلك الأسود والأبيض. ولكن الأبيض يسوء خلقه أكثر، ويظهر عليه التأنيث بسرعة[1].

بيّن الدمشقي الكيفية التي تترتّب فيها جملة من الفروض التي يبدو الاتساق فيما بينها قائماً، لكنّها لا تصمد أمام النقد؛ لأنّها مزيج من تصوّرات موروثة، وأحكام مبنية على أوهام، وليس على ملاحظات، فهي تصدر عن مبدأ الثبات الأبدي للطبع، فالجنس الأسود جُبل من سجايا قَبْلية لا يمكن تغيرها، إنّها غير مكتسبة؛ بل هي خاصية ثابتة متوارثة في هذا الجنس. وبعبارة الدمشقي: الخُلق الذي يوجد في غرائزهم قريب ممّا يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم، وذلك كما يكون الحيوان مميّزاً بطبعه كالشجاعة في الأسد، والحيلة في الذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلب، والخيَل في الفرس، وهذا إمعان في الخفض والدونيّة يستعين ببراهين في غير المجال الذي يصح الاستشهاد به. يضاف إلى ذلك حضور نزعة سحرية في التقويم مستمدة من جالينوس. نصفها بالنزعة السحرية؛ لأنّها تعيد تكييف جملة من المكوّنات المنظورة لتأكيد نظرة أخلاقية، فهي قريبة الشبه بالنزعة العلمية التي ظهرت في الفكر الغربي الحديث، والتي استعانت بوسائل العلم لتأكيد تفوّق الجنس الأبيض خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد ثبت بطلانها بعد أن تركت بصمات عميقة في تصوّرات الغربيين عن الأمم الأخرى.

ما قدّمه الدمشقي هو نوع من التلاعب في إعادة ترتيب عناصر متعارضة، تدرج في سياق يبدو منطقيّاً لأنّه يتذرع بنزعة علمية، لكنّه يتغيّا هدفاً أخلاقيّاً، ويبدو لنا أنّ هذا التصوّر عن الآخر كان مستبدّاً بنظام التفكير فيما يتصل بالأفريقيين السود، ومثاله الأكثر وضوحاً: ابن خلدون، والدمشقي، وابن

(1) المصدر نفسه، ص173-174.

سعيد المغربي. وأورد المسعودي الخصائص التي أسقطها جالينوس على الجنس الأسود، الخصائص التي أوردناها قبل قليل على لسان الدمشقي، لكنّه أضاف ما يُعَدّ مسلّمة غير قابلة للنقاش خاصّة بالزنوج: قال جالينوس: وإنّما غلب على الأسود الطرب لفساد دماغه، فضعف لذلك عقله. وقد ذكر غير جالينوس في طرب السودان، وغلبة الفرح عليهم، وما خص به الزنج من ذلك دون سائر السودان في الإكثار من الطرب[1].

4- فوضى مشاعية:

ووصف الحسن الوزان الفوضى الزنجية في المناطق الغربية من أفريقيا بطريقة بالغة القسوة، فقال: يسكن هذه البلاد كلّها قوم يعيشون كالبهائم، لا ملوك لهم ولا أمراء، ولا جمهوريات، ولا حكومات ولا عادات، يكادون لا يعرفون زرع الحبوب، ويلبسون جلود الغنم. وليس لأحد منهم امرأة خاصّة به، وإنما يرعون الماشية في النهار أو يخدمون الأرض، ثم يجتمعون في الليل عشرة إلى اثني عشر رجلاً وامرأة في كوخ، ويضاجع كلّ واحد من تعجبه أكثر من غيرها، مرتاحين نائمين على جلود النعاج[2].

يصعب تقدير خطر هذه الفوضى المشاعية إلا بالمقارنة مع مجتمعات تنتمي إلى نسق مختلف من العلاقات، وتمتثل لمنظومة قيم مغايرة، فالمفاضلة مستترة، وإن كانت فاعلة ضمناً في توجيه الاهتمام صوب هدف محدد: دونيّة الأسود المستغرق في حيوانيته ووثنيته وبدائيته. يُكشف نقص الآخر من خلال تضخيم عيوبه، ووضعها في مستوى يقابل فضائل الأنا، فالفضائل تعبث بالرذائل في المنظومات الأخلاقية المختلفة.

(1) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، 1964م، 1: 83.

(2) الوزّان، وصف إفريقية، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، الجمعية المغربية الرباط، ص160-159.

والصورة التي قدّمها الحسن الوزان عن الجهة الغربية من أفريقيا لها صورة مناظرة عن الجهة الشرقية. يقول الدمشقي: ومن طوائف السودان، الحبوش المقاربة لزغاوة، ويقال إنهم الحبشة العليا، وهم كفار، عراة، ودينهم المجوسية، يعبدون الأوثان، ويسمونها الدكاكير، ومن سنّتهم التي ينقادون إليها، ويعتمدون في الحكومة عليها؛ أنهم إذا مات أحد دفنوا معه أقرب الناس إليه، وأشد حبّاً له، وثيابه، وسلاحه[1].

هذه الصورة في ثباتها يلزمها تعليل يفسرها، ويتقدّم ابن خلدون بذلك: قد رأينا من خلق السودان على العموم: الخفة، والطيش، وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني، وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرّر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتفشى الروح، وتجيء طبيعة الفرح. وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها، واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم، فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور.

ولمّا كان السودان ساكنين في الإقليم الحار، واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم، وإقليمهم، فتكون أرواحهم، بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع، أشدّ حرّاً، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً. ويجيء الطيش على أثر هذه[2].

---

(1) نخبة الدهر، ص269.

(2) مقدمة ابن خلدون، ص63.

لو أنعمنا النظر مليّاً لوجدنا أنّ ابن خلدون يعرض تشخيصاً أخلاقيّاً بالغ الأهمية للأفريقيين السود؛ إنّ موضوعه هو (خلق السودان) وتشخيصه؛ لذلك يترتب في أربعة مظاهر أساسية، فهو يقدم، أولاً، وصفاً لذلك الخلق، فلا يرى فيه سوى الخفة، والطيش، والطرب، وهي أعراض مرضية شديدة الخطورة ينبغي الحذر منها. وهذه الأعراض، ثانياً، تتأدى عنها تجليات خاصّة هي بمثابة مظاهر تدلّ على تلك الأعراض، منها: الحمق في السلوك والتصرف، والانفعال الجسدي الفوضوي الذي يُعبّر عنه بالحركات العنيفة الراقصة. وثالثاً لا بُدَّ من أن يكون هناك سبب لذلك، وهذا السبب، بحسب رأي ابن خلدون، هو انتشار الروح الحيواني في هذا الجنس؛ بسبب الحرارة.

وأخيراً يأتي التفسير، فالحرارة تزيد في تمدد الهواء والبخار، فتحدث فراغاً في الروح، وهذا يحدث انتشاءً سارّاً يحول دون أيّ تفكير جدي، فليس للمنتشي ما يعبّر عنه، انتشاؤه في حدّ ذاته متعة تحول بينه وبين التفكير الجاد في أيّ شيء، فالمخمور ينزلق تائهاً إلى متعة حسية، فينفلت طبعه الحيواني غير المنضبط بصورة فرح عارم. ولتأكيد هذا التفسير يضرب ابن خلدون مثلاً بالمستحمين الذين يغنّون لسخونة أرواحهم بسبب الهواء الحار الذي يحررهم من رقابة الروح الإنساني الكثيف والمنقبض، فيتزايد لديهم الروح الحيواني المنفلت فيغنون لذلك.

هذا هو التشخيص الكامل للمرض الخلقي الزنجي الذي يتقدّم به ابن خلدون في (**المقدمة**)، ولكنّ الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، فهذه مجرد مقدمة وصفية ليس لها قيمة إن لم تُبرّز أمام الأنظار من خلال المقارنة، والمقارنة هي التي تفسر وظيفة الوصف التي تقدّم بها ابن خلدون بكاملها، فإذا قارنا السود، بحسب وصف ابن خلدون، بأهل الإقليم الرابع، وهو النطاق الجغرافي الذي يمرّ في قلب دار الإسلام، لتبين لنا ما يأتي: أنّ أهل الإقليم الرابع يتصفون بكلّ ما يعارض أوصاف السود، فلا خفة، ولا طيش، ولا طرب، ومن ثمّ لا حمق، ولا أيّ انفعال، ولا أية فوضى.

وتعليل ذلك شيوع الروح الإنساني في أهل هذا الإقليم، وهم لكلّ ذلك مشغولون أبداً في شأن الحياة بشكلها الأسمى، وهدفها الأعظم؛ لأنّ أرواحهم معتدلة وهادئة، وهم أهل تأمل وتفكير، ولهذا ففيهم الشرائع، ومنهم تُستقى القيم الكبرى. وضعُ الأمر بهذه الصورة، وبحسب هذه العناصر التي يتمّ التلاعب بها لصالح قيمة بشرية على حساب أخرى، سيرسخ تصوّراً يضخ أحكاماً تحقيرية بحق الآخر. وفي النهاية يغلق تفسير ابن خلدون الدائرة على هذا الجنس، ويلتقي بمقدّمة جالينوس المهيمنة على تفكير الجميع: ضعف العقل الأسود بسبب فساد الدماغ.

5- رغبات، واستيهامات:

يقوم خطاب الرحلة نفسه بنقض موازٍ لهذا التمثيل حينما يكون الموضوع هو النساء؛ فقد نظر إلى المرأة بوصفها موضوعاً للمتعة واللذة والاستمتاع الحسي، واختفى كلّ حديث عن الخلق والقيمة والدين والعقيدة. شغل الإدريسي بنساء النوبة: فهنّ ذوات جمال فائق، مختتنات، ولهنّ أعراق طيبة ليست من أعراق السودان في شيء، فيهنّ كمال المحاسن، شفاههنّ رقاق، وأفواههنّ صغار، ومباسمهنّ بيض، وشعورهنّ سبطة، ولا أحسن للجماع منهنّ، وإنّ الجارية منهنّ ليبلغ ثمنها ثلاثمئة دينار، وأقلّ من ذلك. ولهذه الخِلال التي فيهنّ يرغب ملوك أرض مصر فيهنّ، ويتنافسون في أثمانهنّ، ويتخذونهنّ أمهات أولاد، لطيب متعتهنّ، ونفاسة حسنهن[1].

فجأة تنقلب الصورة، وتصبح النوبيّات من جنس آخر، جنسٍ هو مثار لرغبة متحفّزة تُستثار فلا تدّخر وصفاً شهوانيّاً إلا وتورده. تستعيد المرأة بصفاتها الجنسية المرغوبة قيمة الرجل المهدورة؛ ففي الصراع بين قيم ثقافية ودينية مجردة، ورغبات جسدية استيهامية مكبوتة، تكون الغلبة للرغبة. ويسهم البكري في دعم هذه المعطيات، فهو يتحدّث عن السود بإطلاق، لكنّه يقصد

(1) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ص30- 31.

جنس النساء، والنوبيّات على وجه التحديد اللواتي أغرين الإدريسي بوصف شذّ عن اهتماماته الجغرافية، فالزنج أطيب الأمم أفواهاً لرطوبة أفواههم، وكثرة الريق فيها، ومن دخل بلاد الزنج فلا بدَّ له أن يجرب[1].

ولكي تصبح التجربة موضوعاً شائقاً ينبغي إسنادها بما يوثّق تلك المرويّات لتكتسب صدقية خاصّة بالنوبيات. قال مجاهد: ومن النوبة النساء المعروفات بالمقوّرات، لا يقدر أحد على افتضاض أبكارهنّ، ولا مباشرتهنّ، حتى تفتق القوابل عن قبلهنّ بقدر ما يحتاج الوطء. وهن أطيب النساء خلوة، فإذا حملت المرأة منهنّ، وقرب الوضع، زادت القوابل (في شق) ذلك المكان، فإذا وضعت عادت تلك الزيادة بالأدوية حتى تلتئم. أخبرني بذلك جماعة من الثقات عن جماعة من النساء المجاورات لمكة، أنهنّ رأين ذلك وشاهدنه[2].

وما إن نترك المرأة السوداء حتى تعود الأوصاف التقليدية، وتستعيد الصورة الموروثة موقعها بسبب المؤثر الثقافي الراسخ في اللاوعي، ويظهر في الأفق الأقوام الذين يأكلون الكلاب ويفضلونها على الغنم، ويأكلون الفأر. وثمّة أمة من السودان لا رؤوس لها[3]. وفي أقاصي بلاد الحبشة قوم يمشون على أربع كالدواب، لا تطول أعمارهم[4].

6- مدارات مغلقة:

انحبس وصف أفريقيا في مدارات مغلقة؛ فالحسن الوزان، الذي عُدّ من أهم المصادر العالمية الوسيطة عن أفريقيا، رتّب انطباعاته عن بعض الممالك

---

(1) البكري، المسالك والممالك، تحقيق فان ليوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، تونس، 1992م، ص321.

(2) المصدر نفسه، ص324.

(3) الغرناطي، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، دار الجيل، بيروت، ص41-42.

(4) المسالك والممالك، ص328.

السوداء في غرب أفريقيا بالصورة الآتية: فقال عن زنفري إنّها مسكونة من عدة شعوب حقيرة بدائية، ويكثر في البلاد الحبّ، والأرزّ، والدخن، والقطن، وأهل زنفري طوال القامة، لكنّهم سود البشرة إلى درجة لا توصف، وجوههم وحشية طويلة، وهم إلى البهائم أقرب منهم إلى الإنسان[1].

أمّا بورنو الواقعة في الأراضي النيجيرية، فيسير أهلها عراة في الصيف بمآزر من جلد، ويتدثرون في الشتاء بجلود الغنم، ويفترشونها كذلك. وهم بشر لا ديانة لهم، لا نصرانيّة، ولا يهودية، ولا إسلامية؛ بل لا إيمان لهم كالبهائم، يشتركون في النساء والأولاد. وبحسب ما سمعته من أحد التجار، الذي كان يعيش في هذه البلاد، ويفهم لغتهم، ليس لهم أسماء خاصّة كما لغيرهم. فإذا كان شخص طويل القامة دُعي بالطويل، وإذا كان قصير القامة دُعِي بالقصير، وإذا كان منحرفَ البصر دُعِي بالأحول، وهكذا دواليك بحسب الأعراض والخاصيات[2].

وتنبغي الإشارة إلى أنّ كلّ وصف لا يعتمد على مشاهدات مباشرة يكون عرضة للمبالغة، فالمرويّات تستعيد صوراً مختلفة عمّا هي عليه في الأصل. وكثير من الأوصاف إنّما استندت إلى مرويّات غير موثوق بها. ولقد تعرّض هيرودتس من قبل لنقد قاسٍ فيما يخصّ وصفه للشرق لأنّ كثيراً من أخباره الوصفية استندت إلى مرويّات مضخّمة بعيدة عن الحقيقة إلى درجة أنه عُدَّ فيها ملفق أخبار[3].

لا تبتعد أفريقيا الشرقية كثيراً عن ديار العرب، ولا عن دار الإسلام، وطرف منها يقع ضمن دار الصلح، وهي مرتبطة بتجارة نشطة بين الخليج ومقديشو نزولاً إلى سفالة الزنج، ولم تنصف في الوصف الخاصّ بالأعراق

(1) وصف إفريقية، ص174.

(2) المصدر نفسه، ص176.

(3) إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيّات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999م، ص206-207.

والعقائد والثقافات، فالدمشقي عرض بعض المعلومات حول سكان هذه المناطق: ومن طوائف السودان الزنج، وهم الزاغوان، والزغو من ولد قفط بن مصر بن حام، وهم صنفان قبلية وكنجوية، فقبلية اسم للنمل، وكنجوية اسم للكلاب، ومدينتهم العظمى مقدشوا، يأتيها التجار من سائر الأمصار، ولها ساحل يسمى الزنجبار، ولهم ممالك، وهم قبائل، وأكثرهم عراة، وهم سباع بني آدم.

ويقال إنّ مسافة أرضهم في الطول والعرض سبعمئة فرسخ، وهي أودية، وجبال، وديس، ورمال، وهي متصلة ببلاد دغوطة، وساحل بحر جزيرة القمر المسمى البحر الجامد، وفيه قبة «أرين»، التي هي وسط الوسط من خط الاستواء، والزنوج الواغلون منهم في هذه النواحي محدّدو الأسنان يأكلون الناس لشدة توحشهم، وليس للكفار منهم ملة ولا نحلة؛ وإنما لهم رسوم تصنعها لهم ملوكهم، واسم ملكهم الكبير وقليمي معنى الاسم ابن الرب، وهذه التسمية لملكهم في سائر الأمصار. والزنج الشماليون منهم من لهم في لسانهم فصاحة وبلاغة حتى إنهم يصنعون الخطب يضمنونها المواعظ المبكية يخطبون بها في المحافل أيام أعيادهم ومشاهدهم[1].

تتصاعد من تضاعيف القدح إشارة لافتة للنظر، فهذه القبائل الطوطمية التي تتصل أنسابها بالنمل والكلاب، وهؤلاء الزنوج الذين هم سباع بني آدم، ودونهم الواغلون في تلك الأصقاع، الكفار، أكلة لحوم البشر، الذين لا ملة لهم ولا نحلة، يظهر فجأة ما يتميزون به كبشر، لهم قوانين وأعراف، وملكهم إنما هو ابن الرب، ولهم لغة فصيحة يخطبون بها، ولهم، شأن غيرهم، الأعياد والاحتفالات.

ليس من الممكن التوفيق بين الحكم الأول عليهم، والوصف الثاني لهم، فالأول قرّر أنهم دون مرتبة الجماعة البشرية، فهم كتلة فوضوية من

(1) نخبة الدهر، ص269.

المتوحشين غير المترابطين في عقيدة أو دين، والثاني انتقل بنا إلى وصف جماعة متماسكة بأعراف وقوانين ترسمها ملوكهم، والملك بذاته يتحدّر عن الرب، إنه ابنه. ثمة إقرار لا يقبل اللبس بوجود رب، والملك شأنه شأن الملوك القدامى يقوم بدورين ديني ودنيوي، وهو متصل بقوة عليا يستمد منها قوته ومكانته، ولكنه يقوم بمهمته الدنيوية في تشريع الرسوم لرعيته، ولهم لسان بلغت فصاحته تدبيج الخطب المثيرة للانفعال في الاحتفالات الخاصّة بهم التي يرجح أنّها أعياد دينية. فكيف تكون هذه الجماعات كذلك دون أن تنتظم في نسق ثقافي أو ديني مميز لها؟

كل هذا يحتاج إلى تأكيد يكتسب قيمته من كونه يتصل بالثقافة التي بلورت هذه التصورات، ونستعير التأكيد، هذه المرة، من المسعودي: فأمّا تفسير اسم ملك الزنج (الذي هو وقليمي) فمعنى ذلك ابن الرب الكبير؛ لأنه اختاره لملكهم، والعدل فيهم، فمتى جار الملك عليهم في حكمه وحاد على الحق قتلوه، وحرموا عقبه الملك، ويزعمون أنه إذا فعل ذلك فقد بطل أن يكون ابن الرب الذي هو ملك السموات والأرض. ويسمون الخالق عز وجل «ملكنجلو»، وتفسيره «الرب الكبير». والزنج أولو فصاحة في ألسنتهم، وفيهم خطباء بلغتهم، يقف الرجل الزاهد منهم فيخطب على الخلق الكثير منهم، ويرغّبهم في القرب من بارئهم، ويبعثهم على طاعته، ويرهّبهم من عقابه وصولته، ويذكّرهم بمن مضى من ملوكهم وأسلافهم، وليس لهم شريعة يرجعون إليها؛ بل رسوم لملوكهم، وأنواع من السياسات يسوسون بها رعيتهم[1].

7- حواة وأشرار:

ويمتلئ فضاء السرد الجغرافي بالإشارات التي تنقض الاتساق الدلالي العامّ له، كما مرّ بنا في استثناء النوبيات من الحكم. يشير أبو حامد الغرناطي إلى قبائل تقع في الطرف الآخر من أفريقيا. ويبدأ النص برسم الصورة النمطية

(1) مروج الذهب، 1: 85.

الشائعة لأمم متناثرة في تلك الديار الواقعة على المحيط غربي أفريقيا : أمّا قناوة، وقوقو، وملي، وتكرور، وغدامس، فقوم لهم بأس، وليس بأراضيهم بَركة، ولا خير في أرضهم، ولا دين لهم، ولا عقل. وأشرهم قوقو قصار الأعناق، فطس الأنوف، حمر العيون، كأن شعورهم حب الفلفل، وروائحهم كريهة كالقرون المحرقة. يرمون بنبل مسموم بدماء حيّات صفر لا تلبث ساعة واحدة حتى يسقط لحم من أصابه ذلك السهم عن عظمه، ولو كان فيلاً أو غيره من الحيوانات والأفاعي، وجميع أصناف الحيات عندهم كالسمك يأكلونها، لا يبالون بسموم الأفاعي ولا الثعابين إلا بالحية الصفراء التي في بلدهم، فإنّهم يتقونها، ويأخذون دمها لسهامهم. وقِسيّهم صغار قصار، رأيتهم في بلاد المغرب، ورأيت قِسيهم، وأوتارهم من لحاء الشجر الذي في بلادهم، ونبلهم قصار، كل سهم شبر، ونصالهم شوك شجر كالحديد في القوة قد شدّوه بلحاء شجرة، ويصيبون الحدق.

وهم شرّ نوع في السودان يُنتفع بهم في الخدمة والعمل إلا قوقو، فلا خير فيهم إلا في الحرب، ولهم ألواح صغار مثقبة بثقب غير نافذة يصفرون في تلك الثقب، فيصوتون بأصوات عجيبة فيخرج إلى ذلك الصوت جميع أنواع الحيات والأفاعي والثعابين، فيأخذونها ويأكلونها، وفيهم من يشدها على وسطه، كما يشد الحزام، ومنهم من يتعمم بالثعبان الطويل، ويدخل السوق على غفلة، فيكشف ثوبه، ويرمي على الناس أنواع الثعابين والحيات، فيعطونه شيئاً حتى يخرج، وإن لم يعطوه، ألقى في دكاكينهم من تلك الحيات[1].

كيف تتشكّل ملامح الصورة التي رسمها أبو حامد الغرناطي لأقوام متاخمين لدار الإسلام، مثل أهل قناوة، وقوقو، وملي، وتكرور، وغدامس؟ في أول الأمر يجد المتلقي نفسه أمام تعميم، سرعان ما ينتهي بتخصيص،

(1) تحفة الألباب، ص39-40.

ولكنّ صورة التخصيص هي التي تنطبع في الذاكرة دون سواها، فهؤلاء في نهاية المطاف جملة من الحواة والأشرار غير المؤتمنين، ولكن إذا دققنا النظر فيما ظهر، وفيما توارى، نجد تلازماً مترابطاً بين نقائض بُنيت على أسس مزدوجة، فبعض تلك الأقوام اتصفت بالبسالة، والشدة، والشجاعة الفائقة، ولكن تنقصها المثل، والبصيرة، فهي بلا دين، ولا عقل، وأخرى كريهة المنظر، فطس الأنوف، أقزام.

تأتي العجائب من قدرة تلك الأقوام على أكل الحيات والثعابين كالأسماك، لكنها نافعة للخدمة والعمل، وأقوام أخرى هم محاربون أشداء، لكنهم مجرد حواة يثيرون الفزع بين المسالمين، ويبتزونهم. وهذه الاستراتيجية من تنضيد الصفات تحجب وتكشف، تحجب قوة القوم وبأسهم، وقدرتهم الحربية، ومنفعتهم في العمل والخدمة، وتكشف وثنيتهم، وكفرهم، وجنونهم، وشعوذتهم. وحينما توضع هذه الصفات المتكافئة معاً، وينظر إليها بحسب تجاورها، تظهر تلك الأقوام شأنها شأن غيرها، فيها من الرذائل ما يوازي الفضائل، ولكن حينما ينظر إليها في سياق خطاب الغرناطي تتوارى الفضائل وتتضخم الرذائل.

8- إشهار وإضمار:

استأثرت ممالك غرب أفريقيا بدرجة كبيرة من الاهتمام؛ إذ تمكّن كثير من الرحّالة المغاربة من الوصول إلى تلك البلاد. ويُعدّ البكري من المصادر المهمة عن تلك المناطق إلى جانب الحسن الوزان، وابن بطوطة. ويحسن متابعة البكري وهو يقف بالتتابع على كثير من الأقوام هناك. فهو يبدأ بـ«تالوين» وهم قبائل أقرب إلى بلاد السودان، وبينهم وبين بلاد السودان نحو عشر مراحل، وليس يعرفون حرثاً، ولا يزرعون زرعاً، ولا يعرفون خبزاً، إنّما أموالهم الأنعام، وعيشهم من اللحم واللبن، ينفد عمر أحدهم ولا رأى خبزاً ولا أكله إلا أن يمر بهم التجار من بلاد الإسلام أو بلاد السودان، فيطعمونهم الخبز، ويتحفونهم بالدقيق. وهم على السنّة مجاهدون للسودان.

وهنالك الطوارق الذين يلتزمون النقاب، وهو فوق اللثام حتى لا يبدو منه إلا محاجر العين، ولا يفارقون ذلك في حال من الأحوال، ولا يميّز رجل منهم وليه ولا حميمه إلا إذا تنقّب. وكذلك في المعارك إذا قتل منهم القتيل وزال قناعه لم يعلم من هو حتى يعاد عليه القناع. وصار ذلك لهم ألزم من جلودهم، وهم يسمون من خالف زيهم هذا من جميع الناس أفواه الذبان بلغتهم. وطعامهم صفيف اللحم الجاف مطحوناً يصب عليه الشحم المذاب أو السمن، وشرابهم اللبن قد غنوا به عن الماء، يبقى الرجل منهم الأشهر لا يشرب ماءً، وقوّتهم مع ذلك مكينة، وأبدانهم صحيحة[1].

ثم زافقو، وهم صنف من السودان يعبدون حية كالثعبان العظيم ذا عرف، وذنب، رأسه كرأس البختي، وهو في مغارة بالمفازة، وعلى فم المغارة عريش، وأحجار، ومسكن قوم منهم متعبدين معظمين لتلك الحية، ويعلقون نفيس الثياب، وحُرّ المتاع على ذلك العريش، ويضعون له جفان الطعام، وعساس اللبن والشراب. وهم إذا أرادوا إخراجه إلى العريش تكلّموا كلاماً وصفروا صفيراً معلوماً فيبرز إليهم. وإذا هلك والٍ من ولاتهم جمعوا كلّ من يصلح للمملكة، وقربوهم إليها، وتكلموا بكلام يعلمونه، فتدنو الحية منهم، فلا تزال تشمهم رجلاً رجلاً حتى تنكز أحدهم بأنفها، فإذا نكزته إلى المغارة، فيتبعها ذلك المنكوز بأجد ما يقدر عليه من السير، فيجذب من ذنبها أو من عرفها، بأشدّ ما يقدر عليه من شعرات، فتكون مدة ملكه لهم بعدد تلك الشعرات لكلّ شعرة سنة، لا يخطيهم ذلك بزعمهم[2].

وتليهم بلاد الفرويين، وهي مملكة الفرويين على حدتها، ومن غريب ما فيها بِركة يجتمع فيها الماء، ينبت فيها نبات أصوله أبلغ شيء في تقوية الباه، والعون عليها، والملك يمنع منها ولا يصل منها شيء إلى غيره، وله من النساء عدد عظيم، فإذا أراد أن يطوف عليهن أنذرهن قبل ذلك بيوم، ثمّ

(1) المسالك والممالك، ص865.

(2) المصدر نفسه، ص869-870.

استعمل ذلك الدواء فيطوف عليهنّ كلهن، ويكاد لا ينكسر. وقد أهدى إليه بعض ملوك المسلمين المجاورين له هدية نفيسة، واستهداه شيئاً من هذا النبات، فعارضه على هديته، وكتب إليه يقول: إن المسلمين لا يحلّ لهم من النساء إلا قليل، وقد خفت عليك إن بعثت إليك الدواء أن لا تقدر على إمساك نفسك، فتأتي بما لا يحلّ لك في دينك، ولكنّي قد بعثت إليك نباتاً يأكله الرجل العقيم فيولد له. وبلاد الفرويين يبدل الملح فيها بالذهب[1].

ومن أعمال غانة المنضافة إليها بلد يسمى سامة، ويعرف أهله بالبكم، بينه وبين غانة مسيرة أربعة أيام، وهم يمشون عراة إلا أن المرأة تستر فرجها بسيور تضفرها، وهنّ يوفرن شعر العانة، ويحلقن شعر الرأس. وحدث أبو عبد الله المكي أنه رأى منهن امرأة وقفت على رجل من العرب طويل اللحية، فتكلّمت بكلام لم يفهمه، فسأل الترجمان عن مقالتها، فذكر أنها تمنّت أن يكون شعر لحيته في عانتها. فامتلأ العربي غضباً، وأوسعها سبّاً. والبكم لهم حذق بالرماية، وهم يرمون بالسهام المسمومة، ويورّثون الابن الأكبر مال الأب كله[2].

ومن الغرائب ببلاد السودان شجرة طويلة الساق دقيقة تسمى تورزي تنبت في الرمال، ولها ثمر كبير منتفخ داخله صوف أبيض تصنع منه الثياب والأكسية، ولا تؤثر النار فيما صنع من ذلك الصوف من الثياب لو أوقدت عليه الدهر كله لم يحترق. وأخبر الفقيه عبد الملك أن أهل اللامس بلد هناك ليس لهم لبس إلا من هذا الصنف. ومن هذا الجنس حجارة بوادي درغة تسمى بالبربرية تامطغست، تحكّ باليد فتلين إلى أن تأتي في قوام الكتان فتصنع منها الأمرة والقيود للدواب، فلا تؤثر النار في شيء من ذلك. وقد صنع منها كساء لبعض ملوك زناتة بسلجماسة، وأخبرني الثقة أنه شهد تاجراً

(1) المصدر نفسه، ص870.

(2) المصدر نفسه، ص876.

قد جلب منه منديلاً إلى «فردلند» صاحب الجلالقة، وذكر أنه منديل لبعض الحواريين، وأن النار لا تؤثر فيه، وأراه ذلك عياناً، فعظم موقعه من «فردلند»، وبذل له فيه غناه، وبعث به «فردلند» إلى صاحب قسطنطينية ليوضع في كنيستهم العظمى، فعند ذلك بعث إليه صاحب قسطنطينية التاج، وأمره بالتتويج. وقد حدث جماعة أنهم رأوا منه هداب منديل عند أبي فضل البغدادي تحمى عليه النار فيزداد بياضاً، ويكون له النار غسلاً، وهو كثوب الكتان[1].

هذه الصور المتنوعة التي يختار منها البكري ما يثير العجب، يراد بها تركيز الاهتمام على الجانب الاستثنائي في سلوك شخصيات معينة، أو الوقوف على ظواهر سحرية بعينها، ولا يخلو مجتمع من ذلك، فالغرائب، وأعمال الشعوذة، والمهارات السحرية شائعة، ولكن صيغة الوصف هي التي تثير العجب، وتؤدي وظيفة غير عجائبية بالمعنى التخيلي، فالبكري يعتمد على منهجية الانتقاء، وهو يرصف جملة من المرويّات التي تتفاعل فيما بينها، فتنتج صوراً غرائبية لأقوام تعيش في غرب أفريقيا. وتركيزه على الاستثناء في طرز الحياة، وإهمال القاعدة، يعبّر عن تحيّز من نوع ما في الوصف توجهه ثقافة تحبس الآخر في نطاق خاص، وتسقط عليه النقائص.

ومن أجل كشف هذه النزعة الخفية في خطاب البكري، ينبغي علينا العودة ثانية إلى النص السابق، مركزين على البؤر الأكثر أهمية فيه، وكيف أنها تخفي أشياءَ كثيرة، وتطمرها خلف حالة الإبهار التي يثيرها النص، فالأمم الست التي يشير إليها البكري بالتعاقب، هي: تالوين، الطوارق، زافقو، الفرويون، البكم، أهل اللامس. والنبرة العجائبية تتصاعد شيئاً فشيئاً، لتنتهي بنا، ونحن بصحبة أقوام يقترفون المُحالات الخارجة على نواميس الطبيعة. تتراكم الصور بتتابع الأقوام التي ذكرناها: فأهل تالوين لا يعرفون

---

(1) المصدر نفسه، ص878.

حراثة، ولا زراعة، ولا خبزاً، والطوارق منقبون ملثمون لا يعرفون الماء، وأهل زافقو يعبدون الحيات الكبيرة، ويقدمون لها الأطعمة والأشربة، وهي التي تختار ملوكهم، والفرويون يحتكرون نباتاً منشطًا للقوى الجنسية، والبكم عراة، تطيل المرأة عندهم شعر العانة، وتحلق الرأس، وأهل اللامس يرتدون ملابس من ثمر أشجار التورزي، وهو صوف أبيض لا تؤثر فيه النار لو أوقدت عليه الدهر كله، ولديهم حجارة تحكّ فتلين فتنتج الكتان الذي يمتنع على النار، وتصنع منه مناديل أثارت عجب بابا القسطنطينية، فتوّج بسببها ملك الجلالقة، وهذه المناديل تغسل بالنار، فتزداد بياضاً ونصاعة!

إن هذا التدرج في انتقاء الأوصاف يشوش تماماً على تلك الأقوام، فهو يستبعد كلّ القيم الإنسانية والطبيعية، ويعوّم ما يناقضها، فوصف أهل تالوين بأنهم مجاهدون على السنة، والطوارق بأنهم محاربون أشداء، وأبدانهم صحيحة، وأهل زافقو بأنهم منتظمون في كيانات سياسية، ولهم ملوك يحكمونهم، ووصف الفرويين بأنهم يستقلون بمملكة خاصّة بهم، والبكم الحاذقون في الرماية، ولهم تقاليد خاصّة بالوراثة، وأهل اللامس المهرة بصناعة النسيج الذي يصدّر إلى ملوك زناتة وسلجماسة، وتجارتهم به التي تصل الأندلس، وتثير إعجاب «فردلند» ملك الجلالقة، كل ذلك يتوارى خلف الأوصاف الأولى، ويطمس أية فاعلية في إضفاء قيمة إيجابية على تلك الأقوام.

9- مركزية الأنوثة:

نصل أخيراً إلى ابن بطوطة، الذي يتبوّأ مكانة خاصّة في أدبيات الرحلة. وعلى الرغم من أنّ رحلته إلى الأواسط الغربية من أفريقيا كانت خاطفة، إذا ما قورنت برحلته المشرقية، فإنها على غرار رحلته إلى شرق أفريقيا، جاءت غنية بالملاحظات الثقافية التي جرى تمثيلها سردياً بكثير من البراعة، ولكنها لم تختلف، في عمومها، عن الخطاب العامّ للرحّالة، والجغرافيين،

والمؤرخين. شرع يصف أهل أيوالاتن: وشأن هؤلاء القوم عجيب، وأمرهم غريب؛ فأمّا رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه، بل ينتسب لخاله، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه، وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلا عند كفار بلاد المليبار من الهنود. وأمّا هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصلوات، وتعلم الفقه، وحفظ القرآن، وأمّا نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال، ولا يحتجبن مع مواظبتهن على الصلوات، ومن أراد التزوج منهن تزوج، لكنهن لا يسافرن مع الزوج، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها. والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب، وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبيات، ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك.

دخلت يوماً على القاضي بأيوالاتن بعد إذنه في الدخول، فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن؛ فلمّا رأيتها ارتبت، وأردت الرجوع، فضحكت مني، ولم يدركها خجل، وقال لي القاضي: لِمَ ترجع؟ إنها صاحبتي. فعجبت من شأنهما؛ فإنه من الفقهاء الحُجّاج. وأُخبرت أنه استأذن السلطان في الحج في ذلك العام مع صاحبته، لا أدري أهي هذه أم لا؟ فلم يأذن له. دخلت يوماً على أبي محمد بن يندكان المسوفي، الذي قدمنا في صحبته، فوجدته قاعداً على بساط وفي وسط داره سرير مظلل عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان فقلت له: ما هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي، فقلت: وما الرجل الذي معها؟ فقال: هو صاحبها، فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا، وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير، وحسن طريقة، لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته، وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها، واستدعاني مرات فلم أجبه[1].

---

(1) رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1997م، 4: 245-247.

أظهر ابن بطوطة استغراباً لا يخفى، وهو يُواجَه بعلاقات اجتماعية غير معهودة في دار الإسلام، مع أنّه عرف ما يناظرها خارج تلك الدار في رحلاته من قبل. وتوزعت تحفظاته على أحاسيس ذكورية واضحة، وأخرى عقائدية حالت دون أن يتقبل نمط العلاقات السائد بين الرجل والمرأة، ولم يكتف بالوصف، إنما رفض تلك العلاقات، وحكم عليها بالسوء، وأثارت حريةُ المرأة سخطَه، واستغرب من نظام العلاقات الاجتماعية بشكل عامّ، فأدان رجال أيولاتن باعتبارهم فاقدين للغيرة الذكورية، وهي العلامة المميزة للرجولة طبقاً لفهم ابن بطوطة، فانفرط الرباط المقدس بين المرأة والرجل؛ فالنساء لا يحتشمن، ولا يحتجبن، ويصاحبن من الرجال ما شاء لهن، فلا ينكر ذلك عليهن.

يصاحب قاضي أيولاتن، الذي يمثل الضابط الأخلاقي للشريعة، امرأة شابة دونما أي تعارض بين القيم التي يؤمن بها، وهذا الضرب من العلاقات الحرّة يستدرج غضب ابن بطوطة. صديق له، ورفيق سفر، لا يمانع من اختلاء زوجته بصاحبها. يقاطعهم ابن بطوطة محتجّاً، ويَعدّ ذلك رعونة. هذا الموقف سلوك عملي على رفضه نمط الأعراف الاجتماعية السائد في أيولاتن.

تثير المرأة اهتمام ابن بطوطة، وتتركز ملاحظاته عليها، ولكن الخلاصة التي يريد الانتهاء إليها تتصل بالرجل ومركزيته، إنه بحسب تصوره دون ما ينبغي أن يكون عليه، مركزية الذكورة تعرضت لتصدّع كبير لا يُرتَق في هذه الأنحاء بسبب ضمور الرجولة؛ فالنساء يعشن فوضى العلاقات، والانتساب تحدده القرابة من الأم وليس الأب، والورثة هم أبناء الأخت، وليس أبناء الرجل نفسه. وهذا يعني أن النظام العامّ لمركزية الذكورة مخروم في صلبه، وهو مخالف للشريعة التي يؤمن ابن بطوطة بها، ولا نظير له في العالم، بالنسبة إليه، إلا عند كفار المليبار في الهند (وفي قبائل الخرلخ في أقصى الشمال، كما ذكر أبو دُلف).

ولكن ينبثق عجب أكبر من ثنايا كلّ هذا، فأهل أيولاتن مسلمون محافظون على الشرائع، ونساؤهم مصليات. فكيف تتآلف النقائض فيما بينها؟ يمثل كل ذلك صدمة لابن بطوطة دونها الصدمات الثقافية التي مرّ بها في بلاد الشرق. لم يكن من المفهوم له التعايش والتفاعل بين القيم النصية السماوية، والقيم الاجتماعية الأرضية. أهل أيولاتن تقبلوا ذلك، ولكنه كان مثار استغراب ابن بطوطة، ففرّ هارباً عن البلاد.

هذه الملاحظات المباشرة يمكن اعتبارها وثيقة مهمّة ليس على نمط العلاقات التي وصفها ابن بطوطة، إنما على الفهم الخاصّ لها من قبله. وقد تبينت درجة اشمئزازه منها، ومقاطعته لأقرب الناس إليه بسببها، ولكن حينما يتعلق الأمر بموضوع آخر أشد خطورة، يغير ابن بطوطة وسائله وأحكامه، الموضوع هذه المرة أكل لحوم البشر، والوسيلة هي الأخبار والمرويّات. تظهر المرويّات حينما تصبح معرفة الحقائق مستحيلة.

10- لحوم نيئة، ولحوم ناضجة:

قال ابن بطوطة: أخبرني فربامغا أن منسى موسى كان معه قاضٍ من البيضان يكنّى بأبي العباس، ويعرف بالدكالي؛ فأحسن إليه بأربعة آلاف مثقال لنفقته، فلمّا وصلوا إلى ميمة شكا إلى السلطان بأن الأربعة آلاف مثقال سُرِقت له من داره؛ فاستحضر السلطان أمير ميمة، وتوعّده بالقتل إن لم يحضر مَن سرقها، وطلب الأمير السارق فلم يجد أحداً، ولا سارق يكون بتلك البلاد، فدخل دار القاضي، واشتد على خدّامه، وهدّدهم، فقالت له إحدى جواريه: ما ضاع له شيء، وإنما دفنها بيده في ذلك الموضع، وأشارت له إلى الموضع، فأخرجها الأمير، وأتى بها السلطان، وعرّفه الخبر. فغضب على القاضي، ونفاه إلى بلاد الكفار الذين يأكلون بني آدم، فأقام عندهم أربع سنين ثم ردّه إلى بلده، وإنما لم يأكله الكفار لبياضه؛ لأنهم يقولون إن أكل الأبيض مضرّ لأنه لم ينضج، والأسود هو النضيج بزعمهم.

وقدمَتْ على السلطان منسى سليمان جماعةٌ من هؤلاء السودان الذين يأكلون بني آدم، معهم أمير لهم، وعادتهم أن يجعلوا في آذانهم أقراطًا كباراً، وتكون فتحة القرط نصف شبر، ويلتحفون في ملاحف الحرير، وفي بلادهم يكون معدن الذهب. فأكرمهم السلطان، وأعطاهم في الضيافة خادماً، فذبحوها، وأكلوها، ولطخوا وجوههم وأيديهم بدمها، وأتوا السلطان شاكرين. وأُخبرت أن عادتهم متى ما وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك، وذُكر لي عنهم أنهم يقولون إن أطيب ما في لحوم الآدميات الكف والثدي[1].

أخبرني، وأُخبرت، وذُكر لي، صيغ شائعة حينما يتصل الأمر بقضية أكل لحوم البشر، ولكن ترتسم صورة تعمل خفية على إيقاظ الحذر في النفس، فما وراء هذه المملكة قطيع من الكفار أكلة لحوم البشر، لهم تقاليد خاصّة بذلك، وأذواق متميزة: الأبيض لا يؤكل فهو نيء، وأفضل ما في لحم بني آدم، لحم الأنثى: الكف، والثدي. هكذا تتلوّن صورة الأفريقيين في مرويّات الرحلة بأحكام خاصّة، وقد تحكّمت في صوغها الموجهات الثقافية والعقائدية، وجرى تمثيل سرديّ معتم لصورة الأفريقي الأسود، فاقترنت بها النواقص العقلية، والدينية، والأخلاقية، واللونية. وقد مخر تلك البلاد جملة من الرحّالة، ولكن لم يتوغل في الأقاصي النائية أحد منهم، وحينما يتوقف رحّالة في مكان ما فإنه قبل أن يعود القهقرى يحرص على تضمين خطابه صدى المرويّات المخيفة عن عالم آخر يرزح تحت وحشية منقطعة النظير، عالم وثني، بهائمي، آكل للحم البشر، متخبط في بيداء الحيرة والفوضى، لم تمسه قيم الحق المطلقة بعد.



(1) المصدر نفسه، 4: 268.

الفصل السادس

القسطنطينية في أعين الرحّالة العرب

1- إطار تاريخي:

عرف الجغرافيون والرحالة العرب مدينة القسطنطينية منذ وقت مبكّر، وذكروها بأسمائها المتعدّدة في مصادرهم الجغرافية: إسلامبول، وإسطنبول، والآستانة، وأشاروا إلى أسمائها القديمة أيضاً، مثل: بوزنطيا، وبوزنطيوم، وبيزانطيون. والتسميات الأخيرة اشتُقّت، في الأصل، من اسم المغامر اليوناني (Byzas)، الذي جاء في نحو القرن الثامن قبل الميلاد من مدينة ميغارا، وهي من أوائل المدن الإغريقية، فأنشأ مستعمرة صغيرة أصبحت، فيما بعد، نواة مدينة القسطنطينية، وتلك التسميات كافة تُنسب إلى بيزاس بلواحق مختلفة تتغير بين عصر وعصر بحسب النسبة، وطريقة النُّطق. وكانت تلك المستعمرة تشرف على ممر مائي متشعّب يحيط بها من جهات ثلاث، تقابلها مستعمرة أخرى، هي كالسيدون (خلقدونية) التي خطّها الهيلينيون قبل ذلك بقليل في الطرف الآخر عبر المضيق المائي.

وسرعان ما أصبحت المستعمرة الأولى مدينة مركزية تَصارَع عليها، في القرون اللاحقة، الفرس والإغريق والرومان والعرب والعثمانيون، فحوصرت، وخُرّبت أكثر من مرة، وأُعيد بناؤها باسم «أغوسطا أنطونينا». لكن الإمبراطور قسطنطين هو الذي منحها هويتها التاريخية المعروفة حينما

جعلها عاصمة للإمبراطورية في عام (330م)، وأطلق عليها تسمية «نوفا روم»؛ أي «روما الجديدة»، فلم تستجب للتسمية الجديدة، إنّما عُرِفت بمدينة قسطنطين (Konstantinopolis). واحتفظت، طوال القرون الوسطى باسمها «القسطنطينية». على أن كل تلك التغييرات لم تطمس مفعول الاسم القديم للمستعمرة الصغيرة «بيزانطيون» Byzantion)؛ إذ سُمّي الجزء الشرقي من الإمبراطورية المتفكّكة بذلك الاسم «الإمبراطورية البيزنطية» بعد انحلال الإمبراطورية الرومانية. وعلى إثر الفتح العثماني للمدينة في 29 مايو/أيار 1453م)، جرى تسميتها بـ «إسطنبول»، ويرجّح أن اللفظ منحوت من العبارة اليونانية (Eis ten Polin) أو (Is tin Polin)، ومعناها: صوب المدينة، أو باتجاه المدينة. وقد خرّج بعض الباحثين اسم «إسلامبول» على أنه «مدينة الإسلام»؛ حيث أراد العثمانيون أن يجعلوا منها الحاضرة الإسلامية ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، فأصبحت كذلك لعدة قرون.

أكثرَ الجغرافيّون والرحالةُ العرب الأوائل من استخدام اسم «القسطنطينية»، فورد ذكرها عند المسعودي، وابن خرداذبه، وابن رسته، وابن الفقيه، وابن الوردي، والبكري، والإدريسي، وذكرها المتأخرون باسم إسطنبول والأستانة، وتكلّموا عنها في المراحل كافةً التاريخية والسياسية والدينية التي مرّت بها. ومن الصعب إحصاء عدد الرحّالة الذين زاروها في حقبتيها البيزنطية والعثمانية، ولكن تراثاً ضخماً من المدوّنات الجغرافية، وأدب الرحلة، تراكم حول هذه المدينة المركزية التي ظلت مثار اهتمام سائر الإمبراطوريات الكبرى المتنافسة.

نريد الوقوف على صور القسطنطينية في أعين ثلاثة من الرحّالة العرب، الذين دفعتم ظروف متباينة لزيارتها، أوّلهم هارون بن يحيى الذي أُسر واقتيد إلى المدينة نحو العقد الأخير من القرن التاسع الميلادي، وربما يكون قد حدث ذلك في عام (886م)، أو بعده بسنوات قليلة، أي في عهد الخليفة العباسي المعتمد على الله، الذي حكم بين الأعوام (870-892م)، أو المعتضد بالله

الذي حكم بين الأعوام (893-902م). ويوافق ذلك تقريباً عهدي الإمبراطور البيزنطي باسيليوس الأول، الذي حكم بين الأعوام (867-886م)، ثم ليو السادس في الأعوام (886-912م)، لكن بعض المحقّقين من أمثال كراتشكوفسكي رجّح أن يكون ذلك قد وقع في عام (900م)، واستبعد أن يكون أسر هارون قد وقع في عام (912م)، فذلك عنده «فرض بعيد الاحتمال»[1].

أورد ابن رسته المتوفى نحو عام (912م) نصّ رحلة هارون في كتابه **(الأعلاق النفيسة)** فروايته قريبة جداً من الزمن الذي يفترض أنّ هارون بن يحيى قد أُسِر فيه. ويُستبعد أن يكون التاريخ الأخير هو الصحيح، ففيه توفي ابن رسته نفسه، ولا بد من أن تكون رحلة هارون معروفة قبل ذلك بسنوات تتيح لذلك الجغرافي أن يدرجها في كتابه. وليس من المعروف كيفية حصول ابن رسته على الرواية التفصيلية التي جاءت على لسان هارون. وبالنظر للجهل المصاحب لظروف الأسر، ومصير الأسير نفسه، لا يُعرف على وجه التحديد كيف منحت الفرصة لهارون للتجوال في أنحاء المدينة ووصفها وصف عارف إلا على اعتبار أنه قد حُرّر من الأسر، ومكث فيها مدة أتاحت له كل ذلك، ثم أُخذ إلى روما بعد ذلك، إذ سرعان ما أصبحت روايته أصلاً معتمداً لكثير من المظان الجغرافية، التي أتت على ذكر المدينتين، فيما بعد. ويرجّح أنه أول عربي زار القسطنطينية، وقدّم عنها وصفاً شاملاً، وقد تكشّفت معرفته الجغرافية والدينية والتاريخية بأحوال المدينة على نحو مثير للتقدير.

أما الرحالة الثاني، فهو ابن بطوطة (1304-1377م) الذي زار المدينة، وهو في الثلاثين من عمره، قادماً من جهة القرم بقافلة كبيرة تخصّ السلطانة (=الخاتون) الرومية «بيلون» زوجة السلطان المغولي محمد أوزبك خان، لزيارة أهلها، ومكث في المدينة ستة وثلاثين يوماً، وذلك في بداية خريف

---

(1) كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1: 135.

عام (1334م)، وخلال هذه الفترة كان الإمبراطور هو أندرونيكوس الثالث الذي حكم بين الأعوام (1328- 1341م)، وقدّم ابن بطوطة وصفاً شائقاً عن المدينة في رحلته (**تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**).

وثالث هؤلاء الرحّالة هو الإمام محمد رشيد رضا (1865-1935م)، الذي زارها في عام (1909م) بعد سنة من إعادة العمل بالدستور العثماني المعطّل؛ إذ بدأت الحقبة الدستورية، وقد توجّه الإمام إلى المدينة، للسعي في إنشاء معهد إسلامي، والتوسّط لتحقيق التفاهم بين عنصري السلطنة الأكبرين العرب والترك، فطاف في أرجاء عاصمة الخلافة، وكتب عنها في مجلته (المنار) سلسلة انطباعات ظهرت خلال عام (1910م)، ثمّ جُمعت، فيما بعد، ونُشرت في كتاب (**رحلات الإمام محمد رشيد رضا**).

ومن الجدير بالذكر أنّ الجغرافيين العرب قد اعتمدوا على ملاحظات الرحّالة في معظم ما أوردوه عن المدينة من أوصاف فيما بعد، وأخصّ منهم الحميري في كتابه (**الروض المعطار في خبر الأقطار**)[1]، الذي أعاد سبك ما تركه السابقون عليه، فكانت المدونة الكتابية حولها تنمو، ويعاد صقلها، بين عصر وآخر، دون أن يطرأ عليها تغيير كبير. وبالنظر لأهمية نصوص الرحّالة العرب حول المدينة، وتعذّر الحصول عليها إلا بصعوبة، فقد حرصنا على إيرادها كاملة في تضاعيف هذا الفصل الذي يتطلّع إلى تقديم تحليل مقارن يقوم على تباين رؤية الرحّالة العرب للقسطنطينية في ضوء مواقفهم الدينية والفكرية، آخذين في الحسبان أن الفارق الزمني بين الصورتين الأولى والثانية تقارب (450) عاماً، وبين الثانية والثالثة نحو (575) سنة، فخلال أكثر من ألف سنة تعاقب على حكم المدينة عدد كبير من الأباطرة، والملوك، والبابوات، والسلاطين، وعرفت لحظات صعود تاريخي كبير، ولحظات أفول وتراجع. ومع ذلك حافظت على تنوعها الديني والعرقي

(1) الحميري، محمد عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م، ص481-482.

والثقافي، وعلى موقعها الرمزي كونها العروة التي ربطت الشرق بالغرب، والإسلام بالمسيحية. وكانت نقطة التماس بين المركزيتين الإسلامية والغربية، وموضوعاً للتنافس بينهما.

2- هارون بن يحيى أسيراً في القسطنطينية:

أورد ابن رسته، في مطلع القرن العاشر الميلادي، رحلة هارون بن يحيى إلى القسطنطينية التي اقتيد إليها أسيراً من بلاد الشام، وحُمل على طريق البحر في المراكب باتجاه العاصمة البيزنطية، فساروا ثلاثة أيام حتى بلغوا أنطالية، وهي على ساحل البحر، ثم حملوا منها مسيرة ثلاثة أيام في الجبال والأودية والمزارع، حتى انتهى بهم الارتحال إلى مدينة يقال لها نقية (=نيقية)، وهي مدينة عظيمة بها ناس كثير، ثمّ انتهوا بعد ثلاثة أيام إلى مدينة يقال لها سنقرة، وهي صغيرة في صحراء ملساء. ويكتفي ابن رسته بهذا القدر الوجيز من التلخيص الواصف لمرور هارون بن يحيى في الأناضول، ثم ينتقل مباشرة إلى تضمين رحلته بضمير المتكلّم في ثنايا كتاب (**الأعلاق النفيسة**). وهي تمثل ملاحظات شاهد عيان من الدرجة الأولى لمدينة كبيرة أثارت الاهتمام في نفس هارون، مثلما أثارت الدهشة والعجب.

قال هارون بن يحيى: «... ثم خرجنا مشاة، فمشينا في الصحراء، ويمنتنا ويسرتنا قرى للروم حتى انتهينا إلى البحر في مقدار يومين، ثم ركبنا البحر فسرنا مقدار يوم حتى انتهينا إلى مدينة قسطنطينية، وهي مدينة عظيمة. اثنا عشر فرسخاً في اثني عشر فرسخاً. وفرسخهم على ما ذكر ميل ونصف. ويحيط البحر مما يلي المشرق منها وغربيَّها صحراء يؤخذ منها إلى الرومية (=مدينة روما) وعليها حصن، والباب الذي يؤخذ منه إلى الرومية من ذهب وإلى جانبه ناس من خدمه، ويسمّى باب الذهب. وعلى الباب تماثيل خمسة على مثال الفيلة، وتمثال على صورة رجل قائم قد أخذ بزمام تلك الفيلة. ولها باب مما يلي الجزيرة يقال له باب بيغاس، موضع يتنزّه الملك إليه، وهو باب من حديد.

وبقرب الكنيسة في وسط المدينة بلاط الملك، وهو قصر وإلى جانبه موضع يقال له البذرون (=يرجّح أنه يقصد Hippodrome؛ أي ساحة الألعاب العامة في قلب المدينة)، وهو يشبه الميدان يجتمع فيه البطارقة فيشرف عليهم الملك من قصره في وسط المدينة. وقد صُوِّر في القصر أصنام مفرغة من صفر على مثال الخيل، والناس، والوحوش، والسباع، وغير ذلك. وعلى غربي الميدان مما يلي باب الذهب بابان يسوق إلى هذين البابين ثمانية من الخيل، وهناك عجلتان من ذهب تُشدُّ كلّ عجلة على أربعة من الخيل، ويركب فوق العجلة رجلان قد أُلبِسا ثياباً منسوجة بالذهب، ويتركها تجري بما نيط إليها من العجل حتى تخرج من تلك الأبواب فتدور على تلك الأصنام ثلاث دورات، فأيُّها سبق صاحبها ألقي إليه من دار الملك طوق من ذهب ورطل ذهب، وكلّ من في قسطنطينية يشهدون ذلك الميدان ويبصرون.

وعلى قصر الملك سور واحد يحيط بجميع القصر، ودورانه فرسخ. أحد جنباته مما يلي المغرب متصل بالبحر وله ثلاثة أبواب من حديد، يقال لأحدها باب البيدرون، والآخر باب المنكنا، والثالث باب البحر. وأما باب البيدرون فتدخل في دهليز مقدار مئة خطوة في عرض خمسين خطوة، وعلى الجانبين من الدهليز أسرّة موضوعة عليها فرش من ديباج ومضربّات ووسائد، وعليها قوم من السودان متنصّرة بأيديهم أترسة ملبّسة ذهباً، ورماح عليها ذهب.

وأما باب المنكنا فتدخل إلى دهليز طوله مقدار مئتي خطوة في عرض خمسين خطوة مفروش بالرخام وأسرّة موضوعة في جانبي الدهليز عليها قوم خَزر في أيديهم القِسيُّ، وفي الدهليز أربعة حبوس: حبس منها للمسلمين، وحبس لأهل طرسوس، وحبس للعامّة، وحبس لصاحب الشرط. وباب البحر فإنّك تدخل في دهليز طوله ثلاثمئة خطوة في عرض خمسين خطوة، وهو مفروش بآجر أحمر. وفي الدهليز أسرّة يمنة ويسرة عليها فرش متخذة، وعليها قوم أتراك بأيديهم القِسيُّ والأترسة، فتمضي في الدهليز حتى تنتهي

إلى فضاء مقدار ثلاثمئة خطوة ثم تنتهي إلى الستر المعلّق على الباب الذي يفضي إلى الدار، ويسرة الداخل كنيسة الملك (=يرجّح أنه يقصد بها آيا صوفيا)، ولها عشرة أبواب أربعة منها ذهب وستة فضة، وفي المقصورة التي يقف عليها الملك موضع أربع أذرع في أربع أذرع مرصّع ذلك الموضع بالدّر والياقوت، وكذلك مسنده الذي يستند إليه مرصّع بالدر والياقوت.

وعلى باب المذبح أربعة أعمدة من رخام منقورة من قطعة واحدة، وطول المذبح الذي يصلّي عليه القُسُّ ستة أشبار في عرض ستة أشبار، وهو قطعة خشب عود قماريّ مرصّع بالدرّ والياقوت يقف عليه قُسّ الملك. وسائر سقوف الكنيسة كلّها آزاج معمولة من الذهب والفضة. ولهذه الكنيسة أربعة صحون كل صحن منها مئتا خطوة في عرض مئة خطوة. وأما الصحن الشرقي ففيه جرن محفور من رخام طوله عشر أذرع في عرض مثلها، وقد نصب هذا الجرن على رأس عمود من رخام ارتفاعه من الأرض أربع أذرع قد عقد عليه قبّة من رصاص، وأعلى القبّة قبّة من فضة يحمل هذه القبّة اثنا عشر عموداً طول كل عمود أربع أذرع أحد أعمدتها على رأسه صورة بازي، وعلى الثاني صورة حمل، وعلى الثالث صورة ثور، وعلى الرابع تمثال ديك، وعلى الخامس تمثال أسد، وعلى السادس تمثال لبوة، وعلى السابع تمثال ذئب، وعلى الثامن تمثال قبج، وعلى التاسع تمثال طاوس، وعلى العاشر تمثال فرس، وعلى الحادي عشر تمثال فيل، وعلى الثاني عشر تمثال ملك.

وبالقرب من هذه القبّة في هذا الصحن على مئتي خطوة، صهريج قد أُجري منه الماء إلى تلك التماثيل على رؤوس الأساطين، فإذا كان يوم عيدهم ملء ذلك الصهريج بمقدار عشرة آلاف دورق نبيذ، وألف دورق عسل أبيض يطرح على ذلك الشراب، فيطيّب بالسنبل والقرنفل والدارصيني مقدار حمل، ويُغطّي ذلك الصهريج إلا شيئاً منه بشيء، فإذا خرج الملك إلى خارج، ودخل الكنيسة، وقع عينه على تلك الصور وما ينبع من أفواهها وآذانها من ذلك الشراب، فيجتمع في الجرن حتى يمتلئ، فيسقى كلّ من خرج معه من

حشمه إلى العيد كلّ واحد شربة. فإذا رفعت الستر ودخلت الدار فهو صحن عظيم طوله أربعمئة خطوة في مثلها مفروش بالرخام الأخضر مزوّق الحيطان بالفسيفساء وألوان التزاويق. وعلى اليمنى من داخل الدار بيت مال الملك، وفي جوفه تمثال فرس قائم عليه فارس قد اتخذت عيناه من ياقوتتين حمراوين. وعلى شمال الداخل مجلس يكون طوله مئتي خطوة في عرض خمسين خطوة، وفي المجلس مائدة من خلنج ومائدة من عاج.

وفي الصدر من المجلس مائدة من ذهب، فإذا انقضى العيد وخرج من الكنيسة جاء الملك إلى هذا المجلس فقعد في الصدر على مائدة الذهب، وهو يوم الميلاد، ويؤمر فيؤتى بأسارى المسلمين، فيقعدوا على تلك الموائد، وتحمل إليه عند قعوده في الصدر أربع موائد من ذهب تحمل كل مائدة على عجلة. يقال إن إحدى تلك الموائد كانت لسليمان بن داود عليه السلام مرصّعة بالدّر والياقوت، والثانية لداود عليه السلام مرصّعة أيضاً، والثالثة مائدة قارون، والرابعة مائدة قسطنطين الملك، فتوضع بين يديه ولا يُؤكل عليها إنما تترك ما دام الملك على مائدته، فإذا قام رفعت، ثم يُؤتى بالمسلمين وعلى تلك الموائد من الحارّ والبارد أمر عظيم، ثمّ يُنادي منادي الملك فيقول: وحياة رأس الملك، ما في هذه الأطعمة شيء من لحم خنزير، وينقل إليهم تلك الأطعمة في صحاف الذهب والفضة، ثم يُؤتى بشيء يقال له الأرقنا، وهو شيء متّخذ من الخشب المربع على صنعة معصرة، وتغشى تلك المعصرة بأدم وثيق، ثم يجعل فيه ستون أنبوبة من صفر رؤوسها إلى أنصافها إلى فوق قد غشيت تلك الأنابيب بالذهب فوق الأدم حتى لا يبين منها إلا اليسير على تقارب أقدارها واحدة أطول من الأخرى.

وإلى جانب هذا الشيء المربع ثقب يجعل فيه منفخ ككور الحدادين، ويُؤتى بثلاثة صلبان فيجعل اثنان منها في طرفيه وواحد في الوسط، ثمّ يُؤتى برجلين ينفخان في ذلك المنفخ، ويقوم الأستاذ فيحسب على تلك الأنابيب فيتكلم كلّ أنبوبة بحالها على حسب ما يحسب عليه من الثناء على الملك،

والقوم كلّهم جلوس على الموائد، ويدخل عليه عشرون رجلاً بأيديهم الحلباقات والحلباق والصنج يضربون فيها ما داموا يأكلون ويطعمون على هذه الصفة اثني عشر يوماً، فإذا كان آخر هذه الأيام يعطى كلّ أسير من المسلمين دينارين وثلاثة دراهم، ثمّ يقوم الملك ويخرج من باب البيدرون.

خروج الملك إلى الكنيسة العظمى التي للعامة (=رجّح بعض الباحثين أن المقصود بها دير استديوس الذي بُني في نحو منتصف القرن الخامس الميلادي) يأمر بأن يُفرش له في طريقه من باب القصر إلى الكنيسة التي للعامة في وسط المدينة حصر، ويطرح فوقها رياحين وخضرة، ويزيّن الحائط يمنة ويسرة من ممره بالديباج، ثم يخرج بين يديه عشرة آلاف شيخ عليهم ديباج أحمر مسبلة شعورهم إلى أكتافهم ليس عليهم برانس، ثم يجيء خلفهم عشرة آلاف شاب عليهم ديباج أبيض مشاة كلهم، ثم يجيء عشرة آلاف غلام عليهم ديباج أخضر، ثم يجيء عشرة آلاف خادم عليهم ديباج لون السماء في أيديهم الطبرزينات الملبسة ذهباً، ثمّ يجيء بعدهم خمسة آلاف خصي أواسط عليهم ملحم خراساني أبيض بأيديهم صلبان ذهب، ثم يجيء بعدهم عشرة آلاف غلام أتراك وخزر عليهم صدر مسيّرة بأيديهم رماح وأترسة ملبسة كلها ذهباً، ثم يجيء مئة بطريق من الكبار عليهم ثياب الديباج الملوّن بأيديهم مجامر من ذهب يبخرون بالعود القماري، ثم يجيء اثنا عشر بطريقاً من رؤساء البطارقة عليهم ثياب منسوجة بالذهب في يد كلّ واحد قضيب من ذهب، ثم يجيء مئة غلام عليهم ثياب مشهّرة مرصّعة باللؤلؤ يحملون تابوتاً من ذهب فيه كسوة الملك لصلاته، ثمّ يجيء رجل بين يديه يقال له الرحوم، يسكّت الناس، ويقول: اسكتوا.

ثم يجيء رجل شيخ وبيده طشت وإبريق من ذهب مرصّعان بالدرّ والياقوت، ثم يقبل الملك وعليه ثياب الأكسيمون، وهي ثياب من إبريسم منسوج بالجوهر، وعلى رأسه تاج، وعليه خفّان أحدهما أسود والآخر أحمر، وخلفه الوزير. وبيد الملك حقّ من ذهب فيه تراب، وهو راجل كلما

مشى خطوتين يقول الوزير بلسانهم «من رمونت إبيابطرا» وتفسيره «اذكروا الموت». فإذا قال له ذلك، وقف الملك، وفتح الحقّ، ونظر إلى التراب، وقبّله، وبكى. فيسير كذلك حتى ينتهي إلى باب الكنيسة، فيقدّم الرجل الطشت والإبريق فيغسل الملك يده، ويقول لوزيره «إنّي بريء من دماء الناس كلهم؛ لأنّ الله لا يسألني عن دمائهم، وقد جعلتها في رقبتك». ويخلع ثيابه التي عليه على وزيره، ويأخذ دواة بلاطس، وهي دواة الرجل الذي تبرّأ من دم المسيح عليه السلام، ويجعلها في رقبة الوزير، ويقول له «دن بالحق كما دان بلاطس بالحق». ويدور به على أسواق قسطنطينية، فينادون به «دن بالحق كما قلّدك الملك أمور الناس».

ثمّ يأمر الملك بإدخال أسارى المسلمين الكنيسة، فينظرون إلى تلك الزينة والملك، فيصيحون «أطال الله بقاء الملك سنين كثيرة» ثلاث مرات. ثم يؤمر فيخلع عليهم، ويُساق خلفه ثلاث جنائب شهب عليها سروج ذهب مرصّعة بالدرّ والياقوت، وجلال ديباج مرصّعة أيضاً بمثل ذلك لا يركبها فيدخلونها إلى الكنيسة، ولها بها لجام معلّق، يقولون إنه متى أخذت الدابّة اللّجام في فمها ظفرنا ببلاد الإسلام، فتجيء الدابّة، فتشم اللجام، فترجع إلى خلفها، ولم تتقدّم إلى اللجام. ويقال إن هذه الدوابّ من نسل دابّة كانت لأوسطاط.

ثم ينصرف الملك من الكنيسة إلى قصره. وفي غربي الكنيسة، على عشرة خطا، عمود يكون طوله مقدار مئة ذراع، وهو مركّب عمود على عمود قد شبّك العمود بسلاسل من فضّة على رأس العمود مائدة من رخام مربّعة أربع أذرع في أربع أذرع، وفوقها قبر معمول من رخام فيه أسطليانس الذي بنى هذه الكنيسة، وفوق القبر تمثال فرس من صفر، وفوق الفرس صورة أسطليانس وعلى رأسه تاج من ذهب مرصّع بالدرّ والياقوت (=ربما قصد به تمثال الإمبراطور تيودوسيوس). وذكر أنه تاج هذا الملك، ويده اليمنى قائمة كأنه يدعو الناس إلى قسطنطينية. وعلى الباب الغربي من الكنيسة مجلس فيه أربعة وعشرون باباً صغاراً، كلّ باب شبر في شبر معمولة على ساعات الليل

والنهار؛ فكلما انقضت ساعة انفتح منها باب من ذات نفسها، وإذا انغلقت انغلقت من ذات نفسها. وذكروا أنه اتخذ ذلك بلونيوس.

وذُكر أن خيلهم معلّمة لا تبرح من مكانها، ولا يحتاج إلى من يمسكها إذا نزل عنها القُوّاد، ولا تصيح ولا تجلب، إنما يقال لها شطة فتقف كذلك إلى أن يخرج صاحبها من عند الملك. قال (=هارون بن يحيى) فسألت بعض الناس عن أمرها، فذهبوا بي إلى ثلاثة تماثيل من صفر على هيئة الفرس منصوبة على باب الملك عملها بلونيوس الحكيم طلسماً للدواب ألا تصهل ولا تشغب بعضها على بعض. وعلى باب الملك أيضاً أربع حيات معمولة من صفر، أذنابها في أفواهها طلسماً للحيات ألا تضر. يقصد الصبيّ إلى حية فيأخذها فلا تضره.

ومما يلي باب الذهب من المدينة قبّة قنطرة معقودة في وسط سوق المدينة فيها صنمان واحد يشير كأنه يقول بيديه هاته، والآخر يشير بيده كأنه يقول اصبر ساعة. وهما طلسمان، فيؤتى بالأَسارَى فيوقفون بين هذين الصنمين ينتظر بهم الفرج، ويذهب رسول يعلم الملك ذلك، فإن رجع الرسول، وهم وقوف، ذهب بهم إلى الحبس، وإن وافاهم الرسول، وقد جوّز بهم الصنمين، قتلوا ولم يُبقِ منهم على أحد. ولقسطنطينية قناة ماء يدخل إليها من بلد يقال له بلغر، يجري إليها هذا النهر من مسيرة عشرين يوماً، فينقسم إذا دخل المدينة ثلاثة أثلاث، فثلث يذهب إلى دار الملك، وثلث يذهب إلى حبوس المسلمين، والثلث الثالث يذهب إلى حمامات البطارقة. وسائر أهل المدينة فإنهم يشربون الماء الذي بين العذب والمالح. وأهل بلغر يحاربون الروم، والروم تحاربهم»[1].

من الصعب التحقّق مما إذا كان نص الرحلة منسوباً بكامله إلى هارون بن يحيى، الذي يتضاءل ذكره بين رجال القرن التاسع. ولكن بالمقارنة مع

(1) انظر نصّ الرحلة كاملاً في كتاب: ابن رسته، الأعلاق النفيسة، بريل، ليدن، 1893م.

الأدبيات الجغرافية التي ظهرت في تلك الحقبة، لا يستبعد أنّ ابن رسته قد تدخّل في صوغ النص بما يجعله محافظاً على أسلوب الأدب الجغرافي الذي كان شائعاً آنذاك، وفيه تتكرر لوازم أسلوبية ومعنوية. تظهر الأولى في الولع بالأطوال والمقاييس، والنهل من ذخيرة لفظية وصفية تلامس مظاهر الأشياء ولا تغوص فيها، فضلاً عن التفاصيل الدقيقة التي تكشف مبالغة لا تخفى، ولا يتاح لأحد وصفها بسهولة، منها مثلاً معرفة لغة الروم، أو فهم محاوراتهم فيها. وتتجلّى المعنوية في إسقاط تصورات إسلامية على الأشكال، والتماثيل، والرسومات كافةً، باعتبارها أصناماً وطلاسم، فالسرد الوصفي يقدم مشهداً شبه ثابت للقصور، والكنائس، والأسوار، والبوابات، والتماثيل، وحينما يظهر الملك في المشهد تتحرك العناصر الأخرى، من حرس، وقسوس، ورهبان، وأتباع، وينتهي المشهد بطقس ديني كرنفالي.

والحال هذه، إذا أخذنا في الحسبان الدقة في كلّ ذلك، يلزم أن تكون الفرصة قد مُنحت لهارون بن يحيى في أن يخوض التجارب التي ذكرها كاملة، ومنها تجربة الأسر، وزيارة الكنيسة الكبرى، ومعرفة اللغة، والتجوال في الطرقات، والتأمل في التفاصيل الخاصة بالأبعاد والأطوال والارتفاعات، وأعداد الحرس والرهبان، ولا يتأتّى كل ذلك لأسير، إلا إذا كان قد تحرّر من قيوده، وتخطّى تلك التجربة، فتمكّن من الاقتراب إلى عالم المدينة بكل ما فيه؛ إذ بدأ بوصف أسوارها، وبواباتها، والتماثيل الرابضة في طرقاتها. ثمّ حدّد موقع البلاط الملكي، فذكر أنه جوار الكنيسة الكبرى، وشُغِل بوصف بواباته. وحراسه من أجناس مختلفة كالسودان والخزر والترك، وهذا قاده إلى ذكر سجون الأسرى، وكلّ منها يختصّ بجنس. ثم عرّج على ألعاب الفروسية، وانتهى بوصف مسهب للكنيسة الكبرى، فعرض للطقوس الدينية، والمآدب الإمبراطورية، وخروج الملك إلى كنيسة العامة لرعاية المراسيم الدينية، والإشراف على الوعظ، والدعوة إلى كبح الشهوات والملذات، والتصريح بالتبتّل، ونشر المحبة.

أرست هذه الرحلة تقاليد الوصف اللاحقة للقسطنطينية عند معظم الجغرافيين العرب، واتضحت فيها رغبة معلنة في إثارة العجب والدهشة، وتنضيد المعلومات الجغرافية. وفيها ظهر انتماء رحّالتنا إلى عالم القرون الوسطى بكلّ معنى الكلمة؛ إذ قدم من دار الإسلام حيث تتبوأ كلمة الله المكانة الأسمى، إلى دار الكفر حيث الوثنية والضلال، فعجز عن فكّ الشفرات الدينية للأيقونات، والتماثيل الخاصة بالقديسين، والبابوات، والأباطرة، ناهيك عن الأشكال الفنية الجمالية المستلهمة من الحقبة الرومانية، بما فيها من تماثيل تنطوي على دلالات رمزية، أو وقائع تاريخية، أو تعود لشخصيات مرموقة من فرسان، وملوك، وأباطرة، وقديسين، فهذه المنطقة مبهمة عند الرجل القادم من دار الإسلام؛ لأنه كان يجهل المرجعية الثقافية لذلك العالم المتشابك برموزه، فأجمل القول بأنها أصنام وطلسمات. ولم يلبث أن كرّس هذا الأسلوب عند سائر الجغرافيين فيما بعد حيثما دار الحديث عن المدن الكبرى في دار الحرب.

3- تجوال ابن بطوطة في أرجاء القسطنطينية:

صدق ابن جُزي حينما وصف ابن بطوطة بأنّه «السائح الثقة الصدوق، جوّاب الأرض، ومخترق الأقاليم بالطول والعرض»، وأنه «طاف الأرض معتبراً، وطوى الأمصار مختبراً، وباحث فرق الأمم، وسَبر سِيَر العرب والعجم». وهو الذي «طوى المشارق إلى مطلع بدرها بالمغرب». إنه ذلك الرّحول المسكون بهواجس التجوال، الذي سابق الشمس في إشراقها، وهي تزيح عن العالم غطاء الظلام، فلا غرابة في أن يُسمّى «شمس الدين»، وهو يستكشف بإصراره العجيب بلاداً متعددة الأعراق والأديان والثقافات، ثمّ يستعيد كلّ ذلك في رحلة باهرة، ومدوّنة كبيرة تؤرخ للرغبة الدائمة في البحث والتعلّم.

ومعلوم أنّ ابن جزي هو مدوّن رحلة ابن بطوطة، وفي ركن بأقصى غرب دار الإسلام جلس الرحّالة يعيد بناء العالم، بإسراف واضح في السرد،

ليحقق ذاته الأخرى التي لا شاهد على مغامرتها سواه، فبالسرد المتدافع والغزير أكد هويته الشخصية والثقافية، وهو يطوف في مشارق الأرض ومغاربها، ويمخر ديار الحرب واحدة إثر أخرى، إذ لم يرُق له أن يمكث في مكان بعينه، وما التمس العذر لنفسه في الاستيطان بأرض ما، ولطالما أثار الدهشة في إصراره على المضيّ في رحلاته أيّاً كانت النتائج. وفي غمار كلّ ذلك شهد كثيراً من الفروقات الثقافية والدينية عند الأمم. وتعدّ رحلته الأشمل بين الرحلات العربية، فقد غطت كثيراً من أرجاء العالم القديم برّاً وبحراً.

ينبغي أن يستأثر ابن بطوطة بالاهتمام الأول فيما يخصّ مرويّات الارتحال العربية، فقد اخترق العوالم الثلاثة المعروفة في القرون الوسطى من دون أن يحجم عن طقوسه الدينية والحياتية والفكرية والاجتماعية، وهي: دار الإسلام التي لمس تضاريسها كاملة من الغرب إلى الشرق، ومن الجنوب إلى الشمال، وتجوّل فيها ذهاباً وعودة. ودار الحرب التي بلغ أبعد نقطة فيها، وهي الشرق الأقصى للصين، وبلاد الخطا، بما في ذلك الهند وكلّ البلاد المجاورة لها من الشرق، فضلاً عن القسطنطينية حاضرة الإمبراطورية البيزنطية، وفي البحر عبر سيلان، وجنوب شرقي آسيا بكاملها. ثمّ دار الصلح أو دار العهد. وحيثما أقام كان يتوافق مع النسيج الثقافي العام، ولا يمكن القول إنّ التقاليد والأعراف الدينية قد منعته من الاندماج، أو حالت دون ذلك، فقد اتصف بقدرة واضحة على التكيّف، وتخطّي الحبسة الثقافية-العقائدية المهيمنة آنذاك.

وكانت رحلاته أوسع من رحلات سلفه ماركو بولو الذي سبقه إلى أصقاع الشرق بنحو ستين سنة. وكما قال بوكهارت، في وقت مبكر من القرن التاسع عشر: إن ابن بطوطة أعظم رحّالة دوّن ملاحظاته عن العصر الوسيط، وفضّله كراتشكوفسكي على ماركو بولو، حينما قرر أن إحساسه العميق بالبعد الحضاري للشرق كان أعمق بكثير ممّا لدى سلفه الطلياني. وفي وقت كان فيه ماركو بولو قد شُغل بالمتاجرة التي استأثرت على ما سواها باهتمامه، فإنّ ابن

بطوطة شُغِلَ بكلّ شيء، وتُعدّ رحلته، طبقاً للمعايير السائدة في ثقافة القرون الوسطى، رحلةً في طلب العلم بالمعنى الواسع للكلمة؛ إذ تتبع الأولياء والفقهاء حيثما كانوا، فما إن يطرق سمعه اسم أحدهم حتى يغيّر مساره إليه من أجل اللقاء والتبرّك به، ومع أنه تزهّد، ووزع ثروته الكبيرة على الفقراء، لكنّه بالإجمال عاش حياة متجدّدة وحيوية، أنعشها بالزواج في كلّ بلد زاره تقريباً. وكان قادراً على التعايش والتفاعل بصورة ندر مثيلها في ذلك الوقت.

لم ينظر ابن بطوطة إلى كثير من الأمم باعتبارها كتلاً صمّاءَ لا تاريخ لها، ولا هويات، إنّما كان الاختلاف ينعش مخيلته وذاكرته على حدّ سواء باستثناء الطقوس الوثنية التي ظل يتحفّظ عليها. وكان حريصاً على تتبع الأشياء حيثما كانت، وكثيراً ما كان ذلك يكلّفه جهداً ومشقّة، ويعرّضه لأخطار حقيقية. وبسبب كلّ هذا جاءت رحلته نصّاً ثقافيّاً متعدد المستويات، فهي مدوّنة شديدة الثراء في كشف العالم الوسيط. ويمكن اعتبارها دون تحفّظ أحد المصادر الكبرى عن أحوال العالم في ذلك العصر، ليس لأنّها السجل الذي ضم بين دفتيه صورة الأحداث، والأفكار، والصراعات، وتقاليد الشعوب، والعقائد الدينية والدنيوية، فحسب، وإنّما لأنّها لم تأخذ مساراً واحداً في الوصف والحكم، فهي تضع معاً الأمور في تناقضاتها وتعارضاتها، وتقدح وتمدح، لكن استناداً إلى أدلة تتصل برؤية ابن بطوطة، ومعتقده، والنسق الثقافي الذي يغذّي شخصيته، وأهم ما كان يثير سخطه الطقوس الوثنية التي يلاحظها بحنق معلن في دار الحرب.

انطلق ابن بطوطة باتجاه القسطنطينية من جهة البحر الأسود في العاشر من شوال (734هـ) الموافق (14 يونيو/ حزيران 1334م)، في صحبة الخاتون بيلون، وهي الزوجة الرومية للسلطان محمد أزوبك خان، وهو ملك مغولي من القبيلة الذهبية توفي في عام (1342م). كانت بيلون تروم زيارة أهلها لوضع مولودها بينهم، وقد حافظت سراً على نصرانيّتها، وخطّطت للبقاء في القسطنطينية، فلم تعد إلى زوجها عند انتهاء الزيارة.

رافق ابن بطوطة قافلة ضخمة تمثّل موكب السلطانة المتجه إلى القسطنطينية «كان عسكر الخاتون نحو خمسمئة فارس منهم خدامها من المماليك والروم نحو مئتين، والباقون من الترك. وكان معها من الجواري نحو مئتين، وأكثرهن روميات. وكان لها من العربات نحو أربعمئة عربة، ونحو ألفي فرس لجرّها وللركوب ونحو ثلاثمئة من البقر ومئتين من الجمال لجرّها، وكان معها من الفتيان الروميين عشرة، ومن الهنديين مثلهم. وقائدهم الأكبر يسمى بسنبل الهندي، وقائد الروميين يسمى بميخائيل. ويقول له الأتراك لؤلؤ، وهو من الشجعان الكبار. وتركت جواريها وأثقالها بمحلة السلطان إذ كانت قد توجّهت برسم الزيارة ووضع الحمل».

وبعد رحلة طويلة حرص ابن بطوطة على وصفها بالتفصيل، وصلوا جميعاً «سرداق»، وهي مدينة «سولديا» الحالية في جزيرة القرم، وكانت «على ساحل البحر، ومرساها من أعظم المراسي وأحسنها». ثم توجهوا إلى مدينة «بابا سلطوق»، وكان «بينها وبين أول عمالة الروم ثمانية عشر يوماً في برية غير معمورة منها ثمانية أيام لا ماء بها، يتزود لها الماء ويحمل في الروايا والقرب على العربات». وفي الطريق كانت السلطانة تكرم ابن بطوطة «متى أتيتها تبعث إلي بالفرسين والثلاثة وبالغنم، فكنت أترك الخيل لا أذبحها، وكان من معي من الغلمان والخدم يأكلون مع أصحابنا الأتراك، فاجتمع لي نحو خمسين فرساً، وأمرت إلي الخاتون بخمسة عشر فرساً».

ولم يلبث الركب أن دخل البرية في منتصف ذي القعدة (25 تموز/ يوليو 1334م)، فـ«كان سيرنا من يوم فارقنا السلطان إلى أول البرية تسعة وعشرين يوماً، وإقامتنا خمسة. ورحلنا من هذه البرية ثمانية عشر يوماً مضحي ومعشي وما رأينا إلا خيراً والحمد لله. ثمّ وصلنا بعد ذلك إلى حصن مهتولي، وهو أول عمالة الروم. وبينه والقسطنطينية مسيرة اثنين وعشرين يوماً منها ستة عشر يوماً إلى الخليج وستة منه إلى القسطنطينية». وعاد بعض المرافقين في هذه المرحلة من الطريق، وبقي مع السلطانة ناسها الخلّص، فكان «يؤتى إليها

بالخمور في الضيافة فتشربها وبالخنازير، وأهملت الصلاة، وتغيرت البواطن لدخولنا في بلاد الكفر».

ثم استُقبلت القافلة من قبل الروم استقبالاً حافلاً من عليّة القوم يتقدمه أخوها وشقيقها في خمسة آلاف فارس شاكين السلاح. وبتقدّم القافلة كان يتضاعف عدد المستقبلين «وصل أخو الخاتون وليّ العهد في ترتيب عظيم وعسكر ضخم من عشرة آلاف مدرع، وعلى رأسه تاج، وعن يمينه نحو عشرين من أبناء الملوك وعن يساره مثلهم، وقد رتب فرسانه على ترتيب أخيه سواء إلا أن الحفل أعظم والجمع أكثر، وتلاقت معه أخته في مثل زيها الأول وترجلا جميعاً، وأوتي بخباء حرير فدخلت فيه ولا أعلم كيفية سلامها».

وتوقف الركب يرتاح على مسافة عشرة أميال من القسطنطينية، «فلما كان الغد خرج أهلها من رجال ونساء وصبيان ركباناً ومشاة في أحسن زيّ وأجمل لباس، وضربت عند الصبح الأطبال والأبواق والأنفار وركبت العساكر. وخرج السلطان وزوجته أم هذه الخاتون وأرباب هذه الدولة والخواص، وعلى رأس الملك رواق يحمله جملة من الفرسان ورجال بأيديهم عصي طوال في أعلى كلّ عصا شبه كرة من جلد يرفعون بها الرواق، وفي وسط الرواق مثل القبة يرفعها الفرسان بالعصي، ولما أقبل السلطان اختلطت العساكر وكثر العجاج».

ويمضي ابن بطوطة في وصفه الاستقصائي، وقد لاحت المدينة أمامه: «كان دخولنا عند الزوال أو بعده إلى القسطنطينية العظمى (=الأسبوع الثاني من أيلول/ سبتمبر 1334م)، وقد ضربوا نواقيصها حتى ارتجّت الآفاق لاختلاف أصواتها، ولمّا وصلنا الباب الأول من أبواب قصر الملك وجدنا به مئة رجل معهم قائد لهم فوق دكانة، وسمعتهم يقولون "سراكنوا سراكنوا"، ومعناها المسلمون (=وتطلق على العرب أيضاً، والروم تسمي العرب سارقنوس؛ أي عبيد سارة زوجة إبراهيم)، ومنعونا من الدخول. فقال

لهم أصحاب الخاتون "إنهم من جهتنا"، فقالوا "لا يدخلون إلا بإذن"، فأقمنا بالباب. وذهب بعض أصحاب الخاتون فبعث من أعلمها بذلك، وهي بين يدي والدها، فذكرت له شأننا فأمر بدخولنا، وعيّن لنا داراً بمقربة من دار الخاتون، وكتب لنا أمراً بأن لا نُعترض حيث نذهب من المدينة، ونودي بذلك في الأسواق، وأقمنا بالدار ثلاثاً، فبعث إلينا الضيافة من الدقيق والخبز والغلة والدجاج والسمن والفاكهة والحوت والدراهم والفرش.

وفي اليوم الرابع دخلنا على السلطان، واسمه تكفور بن السلطان (=كان الحكم خلال هذه الفترة لأندرونيكوس الثالث باليولوج الذي حكم بين الأعوام (1328-1341م)، والوصف «تكفور» أطلقه المسلمون على ملوك الروم وسواهم، ويقصدون به الطاغية الكافر)، وأبوه السلطان جرجيس بقيد الحياة (=لا يعرف إمبراطور بهذا الاسم طوال الفترة التي حكمت فيها أسرة باليولوج من عام (1261) لغاية عام (1453م)، حيث سقطت القسطنطينية بيد العثمانيين)، لكنّه تزهّد وترهّب وانقطع للعبادة في الكنائس وترك الملك لولده.

وفي اليوم الرابع من وصولنا إلى القسطنطينية بعثت إليّ الخاتون الفتى سنبل الهندي، فأخذ بيدي وأدخلني إلى القصر، فجزنا أربعة أبواب في كلّ باب سقائف بها رجال وأسلحتهم وقائدهم على دكانة مفروشة، فلما وصلنا إلى الباب الخامس تركني الفتى سنبل ودخل، ثمّ أتى ومعه أربعة من الفتيان الروميين، ففتشوني لئلا يكون معي سكين، وقال لي القائد: تلك عادة لهم لا بد من تفتيش كل من يدخل على الملك من خاص أو عام غريب أو بلدي، وكذلك الفعل بأرض الهند، ثمّ لما فتشوني قام الموكل بالباب، فأخذ بيدي وفتح الباب وأحاط بي أربعة من الرجال أمسك اثنان بكمي واثنان من ورائي، فدخلوا بي إلى مشور كبير حيطانه بالفسيفساء قد نقش فيها صور المخلوقات من الحيوانات والجماد في وسطه ماء ومن جهتها الأشجار، والناس واقفون يميناً ويساراً سكوتاً لا يتكلم أحد منهم. وفي وسط المشور

ثلاثة رجال وقوف، أسلمني أولئك الأربعة إليهم، فأمسكوا بثيابي كما فعل الآخرون، وأشار إليهم رجل، فتقدموا بي، وكان أحدهم يهودياً فقال لي بالعربي «لا تخف فهكذا عادتهم أن يفعلوا بالوارد، وأنا الترجمان، وأصلي من بلاد الشام». فسألته: كيف أسلّم؟ فقال: «قل السلام عليكم».

ثمّ وصلت إلى قبة عظيمة والسلطان على سريره وزوجته أم هذه الخاتون (=يقصد بيلون) بين يديه، وأسفل السرير الخاتون وإخوتها، وعن يمينه ستة رجال، وعن يساره أربعة، وكلهم بالسلاح، فأشار إليّ قبل السلام والوصول إليه بالجلوس هنيهة ليسكن روعي، ففعلت ذلك، ثمّ وصلت إليه فسلّمت عليه، وأشار أن أجلس فلم أفعل، وسألني عن بيت المقدس والصخرة المقدسة، وعن القيامة (=كنيسة القيامة في القدس)، وعن مهد عيسى، وعن بيت لحم، وعن مدينة الخليل عليه السلام، ثم عن دمشق ومصر والعراق وبلاد الروم، فأجبته عن ذلك كله، واليهودي يترجم بيني وبينه. فأعجبه كلامي وقال لأولاده: أكرموا هذا الرجل وأمّنوه. ثم خلع عليّ خلعة، وأمر لي بفرس ملجم، ومظلّة من التي يجعله الملك فوق رأسه وهي علامة الأمان، وطلبت منه أن يعيّن مَنْ يركب معي بالمدينة في كل يوم حتى أشاهد عجائبها وغرائبها، وأذكرها في بلادي، فعيّن لي ذلك.

ومن العوائد عندهم أن الذي يلبس خلعة الملك ويركب فرسه يطاف به في أسواق المدينة بالأبواق والأنفار والأطبال ليراه الناس، وأكثر ما يفعل ذلك بالأتراك الذين يأتون من بلاد السلطان أوزبك لئلا يؤذون، فطافوا بي في الأسواق. والمدينة هي متناهية في الكبر منقسمة بقسمين بينهما نهر عظيم المدّ والجزر على شكل وادي سلا من بلاد المغرب، وكانت عليه فيما تقدم قنطرة مبنيّة فخُرّبت، وهو الآن يعبر في القوارب، واسم هذا النهر أَبْسُمي (=المقصود هنا خليج القرن الذهبي)، وأحد القسمين من المدينة يسمى اصطنبول، وهو بالعدوة الشرقية من النهر، وفيه سكنى السلطان وأرباب دولته وسائر الناس وأسواقه وشوارعه مفروشة بالصفاح متسعة، وأهل كل صناعة

على حدة لا يشاركهم سواهم، وعلى كل سوق أبواب تسد عليه بالليل وأكثر الصناع والباعة بها نساء.

والمدينة في سفح جبل داخل في البحر نحو تسعة أميال، وعرضه مثل ذلك أو أكثر، وفي أعلاه قلعة صغيرة. وقصر السلطان والسور يحيط بهذا الجبل، وهو مانع لا سبيل لأحد إليه من جهة البحر، وفيه نحو ثلاث عشرة قرية عامرة. والكنيسة العظمى هي في وسط هذا القسم من المدينة، وأمام القسم الثاني منها فيسمى الغَلَطَة، وهو بالعدوة الغربية من النهر شبيه برباط الفتح في قربة من النهر. وهذا القسم خاص بنصارى الإفرنج يسكنونه، وهم أصناف: فمنهم الجَنويّون، والبنادقة، وأهل رومية (=روما)، وأهل إفرانسا، وحكمهم إلى ملك القسطنطينية يقدّم عليه منهم مَنْ يرتضونه، ويسمونه القمص. وعليهم وظيفة في كلّ عام لملك القسطنطينية. وربما استعصوا عليه فيحاربهم حتى يصلح بينهم البابا، وجميعهم أهل تجارة. ومرساهم من أعظم المراسي. رأيت به نحو مئة جفن من القراقر وسواها من الكبار، وأمّا الصغار فلا تحصى كثرة. وأسواق هذا القسم حسنة إلا أن الأقذار غالبة عليها، ويشقها نهر صغير قذر نجس. وكنائسهم لا خير فيها.

والكنيسة العظمى إنما نذكر خارجها، وأما داخلها فلم أشاهده، وهي تسمى عندهم أيا صوفيا (=Hagia Sophia)، وهي كنيسة كبيرة اكتمل بناؤها في عهد الإمبراطور جستنيان في عام (537م)، وأقيمت على أنقاض كنيسة احترقت، بناها الإمبراطور قسطنطين)، ويذكر أنها من بناء آصف بن برخياء، وهو ابن خالة سليمان عليه السلام. وهي من أعظم كنائس الروم، وعليها سور يطيف بها فكأنها مدينة وأبوابها ثلاثة عشر باباً. ولها حرم هو نحو ميل عليه باب كبير ولا يمنع أحد من دخوله، وقد دخلته مع والد الملك الذي يقع ذكره، وهو شبه مشهور مسطح بالرخام وتشقّه ساقية تخرج من الكنيسة لها حائطان مرتفعان نحو ذراع مصنوعان بالرخام المجزع المنقوش بأحسن صنعة، والأشجار منظّمة عن جهتي الساقية.

ومن باب الكنيسة إلى باب هذا المشور معرش من الخشب مرتفع عليه دوالي العنب، وفي أسفله الياسمين والرياحين، وخارج باب هذا المشور قبة خشب كبيرة فيها طبلات خشب يجلس عليها خدّام ذلك الباب. وعن يمين القبّة مساطب وحوانيت أكثرها من الخشب يجلس بها قضاتهم، وكتّاب دواوينهم. وفي وسط تلك الحوانيت قبّة خشب يصعد إليها على درج خشب، وفيها كرسي كبير مطبق بالملف يجلس فوقه قاضيهم... وعن يسار القبة التي على باب هذا المشور سوق العطارين والساقية التي ذكرناها تنقسم قسمين: أحدهما يمرّ بسوق العطارين، والآخر يمرّ بالسوق حيث القضاة والكتّاب.

وعلى باب الكنيسة سقائف يجلس بها خُدّامها الذين يقيمون طرقها، ويوقدون سرجها، ويغلقون أبوابها، ولا يدعون أحداً بداخلها حتى يسجد للصليب الأعظم عندهم الذي يزعمون أنه بقيّة من الخشبة التي صُلب عليها شبيه عيسى عليه السلام، وهو على باب الكنيسة مجعول في جعبة ذهب طولها نحو عشرة أذرع، وقد عرضوا عليها جعبة ذهب مثلها حتى صارت صليباً. وهذا الباب مصفّح بصفائح الفضة والذهب وحلقتاه من الذهب الخالص. وذُكر لي أن عدد مَنْ بهذه الكنيسة من الرهبان والقسيسين ينتهي إلى آلاف، وأن بعضهم من ذرية الحواريين، وأن بداخلها كنيسة مختصة بالنساء فيها من الأبكار المنقطعات للعبادة أزيد من ألف، وأما القواعد من النساء فأكثر من ذلك كله.

ومن عادة الملك وأرباب دولته وسائر الناس أن يأتوا كل يوم صباحاً إلى زيارة هذه الكنيسة، ويأتي إليها البابا مرة في السنة. وإذا كان على مسيرة أربع من البلد يخرج الملك إلى لقائه ويترجّل له، وعند دخول المدينة يمشي بين يديه على قدميه ويأتيه صباحاً ومساءً للسلام طول مقامه بالقسطنطينية حتى ينصرف. والمانستار (=الدير) على مثل لفظ المارستان إلا أن نونه متقدمة وراءه متأخرة وهو عندهم شبه الزاوية عند المسلمين. وهذه المانستارات بها كثيرة، فمنها المانستار عمّره الملك جرجيس والد ملك القسطنطينية... وهو

بخارج اصطنبول مقابل الغَلَطَة، ومنها مانستاران خارج الكنيسة العظمى عن يمين الداخل إليها، وهما في داخل بستان يشقهما نهر ماء، وأحدهما للرجال والآخر للنساء، وفي كل واحد منها كنيسة، وتدور بهما البيوت للمتعبّدين والمتعبّدات، وقد حبس على كلّ واحد منهما أحباس لكسوة المتعبّدين ونفقتهم بناهما أحد الملوك. ومنها مانستاران عن يسار الداخل إلى الكنيسة العظمى على مثل هذين الآخرين، ويطيف بها بيوت، وأحدهما يسكنه العميان، والثاني يسكنه الشيوخ الذين لا يستطيعون الخدمة ممّن بلغ الستين أو نحوها، ولكل واحد منهم كسوته ونفقته من أوقاف معينة لذلك. وفي داخل كل مانستار منها دويرة لتعبّد الملك الذي بناه، وأكثر هؤلاء الملوك إذا بلغ الستين أو السبعين بنى مانستار، ولبس المسوح وهي ثياب الشعر، وقلّد ولده المُلك واشتغل بالعبادة حتى يموت. وهم يحتفلون في بناء هذه المانستارات ويعملونها بالرخام والفسيفساء، وهي كثيرة بهذه المدينة.

ودخلت مع الرومي الذي عيّنه الملك للركوب معي إلى مانستار يشقّه نهر، وفيه كنيسة فيها نحو خمسمئة بكر (=راهبة) عليهن المسوح ورؤوسهن محلوقة فيها قلانيس اللبد، ولهن جمال فائق، وعليهن أثر العبادة، وقد قعد صبي على منبر يقرأ لهن الإنجيل بصوت لم أسمع قطُّ أحسن منه، وحوله ثمانية من الصبيان على منابر ومعهم قسيسهم، فلما قرأ هذا الصبي قرأ صبيٌّ آخر. وقال لي الرومي: «إن هؤلاء البنات من بنات الملوك، وهبنَ أنفسهنَّ لخدمة هذه الكنيسة، وكذلك الصبيان القرّاء، ولهم كنيسة أخرى خارج تلك الكنيسة».

ودخلت أيضاً إلى كنيسة في بستان فوجدنا بها نحو خمسمئة بكر أو أزيد وصبي يقرأ لهنّ على منبر، وجماعة صبيان معه على منابر مثل الأولين، فقال لي الرومي: «هؤلاء بنات الوزراء والأمراء يتعبدون بهذه الكنيسة». ودخلت إلى كنائس فيها أبكار من وجوه أهل البلد، وإلى كنائس فيها العجائز والقواعد من النساء، وإلى كنائس فيها الرهبان، يكون في الكنيسة منها مئة

رجل أو أكثر أو أقل. وأكثر هذه المدينة رهبان ومتعبّدون وقسيسون، وكنائسها لا تحصى كثرة، وأهل المدينة من جندي وغيره صغير وكبير يجعلون على رؤوسهم المظلات الكبار شتاء وصيفاً، والنساء لهن عمائم كبار.

والملك المترهب جرجيس ولّى المُلك لابنه، وانقطع للعبادة، وبنى مانستاراً كما ذكرناه خارج المدينة على ساحلها. وكنت يوماً مع الرومي المُعيّن للركوب معي، فإذا هذا الملك ماشٍ على قدميه، وعليه المسوح، وعلى رأسه قلنسوة لبد، وله لحية بيضاء طويلة، ووجهه حسن عليه أثر العبادة، وخلفه وأمامه جماعة من الرهبان، وبيده عكاز، وفي عنقه سبحة. فلما رآه الرومي نزل، وقال لي: «انزل فهذا والد الملك». فلما سلّم عليه الرومي سأله عنّي، ثم وقف، وبعث لي، فجئت إليه، فأخذ بيدي، وقال لذلك الرومي، وكان يعرف اللسان العربي: «قل لهذا السراكنوا، يعني المسلم، أنا أصافح اليد التي دخلتْ بيت المقدس، والرِّجل التي مشتْ داخل الصخرة، والكنيسة العظمى التي تُسمّى قيامة، وبيت لحم.

وجعل يده على قدمي ومسح بها وجهه، فعجبتُ من اعتقادهم فيمن دخل تلك المواضع من غير مِلّتهم، ثم أخذ بيدي ومشيت معه، فسألني عن بيت المقدس ومن فيه من النصارى، وأطال السؤال. ودخلت معه إلى حرم الكنيسة الذي وصفناه آنفاً، ولما قارب الباب الأعظم خرجتْ جماعة من القسيسين والرهبان للسلام عليه، وهو من كبارهم في الرهبانية، ولما رآهم أرسل يدي، فقلت له: «أريد الدخول معك إلى الكنيسة». فقال للترجمان قل له: «لا بد لداخلها من السجود للصليب الأعظم، فإن هذا مما سنّته الأوائل، ولا يمكن خلافه». فتركته، ودخل وحده، ولم أره بعدها.

ولما فارقت الملك المترهِّب المذكور دخلت سوق الكتّاب، فرآني القاضي، فبعث إليّ أحد أعوانه، فسأل الرومي الذي معي، فقال له: إنه من طلبة المسلمين، فلما عاد إليه أخبره بذلك، فبعث إلى أحد أعوانه، وهم

يسمّون القاضي: النجشي كفالي، فقال لي «النجشي كفالي يدعوك»، فصعدتُ إلى القبة التي تقدّم ذكرها، فرأيت شيخاً حسن الوجه واللمة عليه لباس الرهبان، وهو الملف الأسود، وبين يديه نحو عشرة من الكتّاب يكتبون، فقام إلي، وقام أصحابه، وقال «أنت ضيف الملك، ويجب علينا إكرامك». وسألني عن بيت المقدس، والشام، ومصر. وأطال الكلام، وكثر عليه الازدحام، وقال لي: «لا بد لك أن تأتي إلى داري فأضيّفك». فانصرفت عنه، ولم ألقه بعد.

ولمّا ظهر لمن كان في صحبة الخاتون من الأتراك أنها على دين أبيها، وراغبة في المقام معه، طلبوا منها الإذن في العودة إلى بلادهم، فأذنتْ لهم، وأعطتهم عطاء جزيلاً، وبعثتْ معهم من يوصلهم إلى بلادهم أمير يسمى ساروجة الصغير في خمسمئة فارس، وبعثتْ إليّ فأعطتني ثلاثمئة دينار من ذهبهم يسمّونه البربرة، وليس بالطيب، وألفي درهم بندقية، وشقة ملف من عمل البنات، وهو أجود أنواعه، وعشرة أثواب من حرير وكتان وصوف وفرسين، وذلك من عطاء أبيها، وأوصتْ بي ساروجة. وودّعتُها، وانصرفتُ. وكانت مدة مقامي عندهم شهراً وستة أيام»[1].

تبدو انطباعات ابن بطوطة، وأوصافه الدقيقة، معهودةً إذا ما قورنت بحديثه المسهب عن الحواضر التي زارها في شتى أرجاء العالم القديم، فهو بارع في رصد المظاهر الدينية والاجتماعية، وكشف الخلفيات التاريخية للأحداث، ولكن رحلته إلى القسطنطينية تتنزل في المركز من الرحلات العربية إلى هذه المدينة، فما من رحالة آخر ألمّ بتفاصيل الحياة فيها كما ألمّ ابن بطوطة. من الصحيح أنه يلتقي مع هارون بن يحيى في الأطر العامة لجغرافية المدينة، وتقسيماتها العامة، كالقصر الملكي والكنيسة والخليج،

(1) انظر النص كاملاً في كتاب رحلة ابن بطوطة، تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، المغرب، 1997م.

لكن ابن بطوطة تابع بعين ثاقبة التفاصيل المثيرة، وهي قدرة اكتسبها وهو يقطع البلدان مدفوعاً بفضول المعرفة، ولم يلبث أن تطور ذلك الذكاء، ودقة الملاحظة، فجاءت رحلاته نموذجاً رفيعاً لكلّ ما يصبو إليه الرحّالة فيما بعد.

لم تمضِ سوى أيام أربعة عليه في القسطنطينية حتى نجح ابن بطوطة في مقابلة الملك بتوجيه من الخاتون بيلون التي رافقها، ولم يتشكّ، حينما جرى تفتيشه قبل الدخول إلى الملك، فتلك تقاليد يُشمل بها كلّ مَنْ يروم مقابلة الملك، فقبلها بلا تذمر. وكانت المفاجأة أن يكون الترجمان يهودياً. وهذه الوساطة اليهودية بين مسلم ونصراني لها أكثر من دلالة، فقد كان اليهودي عارفاً بتراث الاثنين، وتمكّن من أداء المهمة بأفضل وجه، لكن المفاجأة الأخرى أن اللقاء تمّ في وسط حميمي عائلي، فقد قابله الملك وهو بين أفراد أسرته، ودار الحديث حول بيت المقدس، وقبّة الصخرة، ثم كنيسة القيامة، واستفسر الملك عن مهد المسيح في بيت لحم، وتطور الحديث فشمل دمشق، ومصر، والعراق، وتجاوز ذلك إلى بلاد الروم. وقد أعجب الملك بنباهة محدّثه، وسعة معجمه المعرفي، وتمكّنه من علوم عصره.

لم يكن ملك القسطنطينية استثناء، فحيثما حلّ ابن بطوطة كان مثار إعجاب الملوك والأمراء. وسرعان ما ظهر أثر ذلك، فقد أكرمه الملك، وأمر بتأمين حاجاته، وبسط حمايته عليه. ولم يتردّد الرحالة الضليع في استثمار الفرصة، فقد التمس من الملك أن يخصّص له دليلاً يطوف به الحاضرة البيزنطية ليتعرّفها جيداً، ويحدّث بها قومه حينما يعود إلى بلاد العرب. ولم يكن كرم الملك بأقل ما طلب الرحّالة إذ خلع عليه لباسه، وأركبه فرسه، وراح ابن بطوطة يطوف في أسواق القسطنطينية بالأبواق والأطبال ليَعرف الناسُ بأنه ضيف الملك. فطاف في المدينة بحماية ملكها.

لم تتوافر هذه الفرصة لهارون بن يحيى، ومع ذلك، ما إن ينتهي ابن بطوطة من وصف هذه السلسلة من المصادفات الرائعة إلا يوازي نصه نص سلفه، فيتطرق إلى قسمي المدينة الرئيسين «وبينهما نهر عظيم المد والجزر

على شكل وادي سلا في بلاد المغرب». يقصد بذلك الخليج الذي يكاد يشطر المدينة إلى شطرين، وهو الذي سوف يعرف بـ «القرن الذهبي». وسوف يطابق ما قاله هارون قبله بنحو خمسة قرون من أن القسم الأول من المدينة، واسمه «اصطنبول» يسكنه الملك وحاشيته، وفيه أسواق مُعلّمة بحسب المهن والحِرف، ومحميّة بأبواب، وأغلب العاملين فيها من النساء. وفي هذا القسم توجد الكنيسة الكبرى، وسماها بالاسم: آيا صوفيا. أما القسم الآخر، ويعرف بـ «غَلَطَة» فهو في العدوة الغربية، يكاد يقتصر على نصارى الإفرنج القادمين من جَنوة، والبندقية، وروما، وفرنسا، ويتولى أمرهم رجل دين، بأمر من الملك، وحينما يحدث أن يتمرّدوا على سلطة الملك، فإنه يعاجلهم بالحرب، فيتدخل «البابا» فيصلح بينهم، وهم في عمومهم تجار، ولديهم مرسى لم ير ابن بطوطة أكبر منه.

واستأثرت منه الكنيسة الكبرى، آيا صوفيا، باهتمام واضح، كما استأثرت باهتمام هارون قبل نحو خمسة قرون، ولكنه لم يكن بحظّ سلفه، فقد حُظر عليه التجوال فيها، فذلك مقصور على من يسجد للصليب، فيما ظل ابن بطوطة متمسّكاً بعقيدته حيثما حلّ وارتحل، لكنّه تجوّل في فنائها الخارجي، وصرّح بأنها أعظم الكنائس، وفيها الصليب الخشبي الذي صلب عليه السيد المسيح، وفيها، كما رُوِيَ له، يتعبّد آلاف الرهبان بعضهم من ذريّة الحواريين، وفيها، إلى ذلك كنيسة خاصة بالراهبات الأبكار اللواتي يزيد عددهنّ على ألف.

وكانت هذه مقدمة للتميز بين الإمبراطور والبابا، فالأخير هو صاحب المقام الرفيع، وهو لا يزور «آيا صوفيا» إلا مرة واحدة في السنة، أما الإمبراطور فيمرّ بها كل صباح محاطاً بحاشيته، ولكنّ لأهل المدينة أديرة أخرى كثيرة يمارسون العبادة فيها، وقد تقصّاها ابن بطوطة، ولم يظهر تسفيهاً للطقوس الدينية النصرانية، إنّما نظر إليها بتقدير واضح، مشيداً بانقطاع العبّاد إلى عبادتهم بخشوع ورهبة. ثم لفت انتباهه دير خاص

بالراهبات حليقات الشعر «لهنّ جمال فائق، وعليهن أثر العبادة»، وجميعهن من بنات الملوك، وقد وهبن أنفسهنّ لخدمة الله، يقرأ عليهن الإنجيل صبي حسن الصوت، ولاحظ أيضاً أن لبنات الوزراء، والأمراء، ووجوه البلد، أديرة مماثلة.

وقادته خطواته في طرقات المدينة إلى لقاء الملك الأب المترهّب «جرجيس» ماشياً على قدميه، وقد رآه بهيئة الفقير المتعبّد، وحينما عرف أصل ابن بطوطة شرع الملك يصافحه، ويتبرّك به كونه قد زار بيت المقدس؛ بل إنّه رافقه في تطوافه في المدينة، لكنّه امتنع عن إدخاله الكنيسة الكبرى معه، فهو ليس من عبّاد الصليب. وتأتي المفاجأة في نهاية الرحلة؛ إذ بلغه ارتداد السلطانة بيلون عن الإسلام، وعودتها إلى ديانتها النصرانية، وقرارها البقاء في مسقط رأسها وترك زوجها السلطان المغولي، ولهذا استأذن منها أتباعها العودة إلى بلادهم، فأذنتْ لهم، وأكرمتهم، وشمل هذا الكرم ابن بطوطة الذي غادر المدينة معهم بعد أن أمضى في القسطنطينية شهراً وستة أيام.

4- محمد رشيد رضا: احتضار عاصمة دار الإسلام:

رحل الإمام محمد رشيد رضا إلى القسطنطينية، كما يقول: «للسعي في أمرين عظيمين: إنشاء معهد علمي إسلامي، وحُسن التفاهم بين عنصري الدولة الأكبرين العرب والترك»[1]. وأفاض في شرح الملابسات حول هذين الأمرين، بعد أن بدأت الحقبة الدستورية في نهاية عهد السلطان عبد الحميد، ومنها اجتماعاته مع علية القوم في عاصمة الخلافة، وخلال وجوده انتهز الفرصة فتجوّل في المدينة، وقدّم عنها وصفاً يقوم على سلسلة من الأحكام القيمية التي يتميّز بها بوصفه رجل دين. وذكرها بأسمائها الثلاثة: القسطنطينية، إستانبول، والأستانة.

---

(1) رحلات الإمام محمد رشيد رضا، جمع وتحقيق يوسف إيبش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1971م، ص61.

بدأ محمد رشيد رضا بوصف موقع المدينة وحالها العمرانية التي أثارت سخطه الواضح: «موقع هذه المدينة مشهور في جماله ومحاسنه الطبيعية، ولو كانت هذه الدولة التي استولت عليها من عدة قرون دولة عمران ومدنية لجعلتها زينة الأرض ومثابة الأمم، ولكان لأهلها من السائحين مورد من أغزر موارد الثروة، ولكنك لا تجد فيها أثراً من آثار العمران الحديث إلا المعسكرات من الثكنات والمدارس، فصوفية عاصمة البلغار، وأثينا عاصمة اليونان، والقاهرة عاصمة مصر، كل أولئك أرقى من عاصمة الدولة عمراناً، فالأستانة موقع جميل، ومعسكر كبير، لا تغيب الجنود عن عينيك فيها دقيقة من الزمان، فعسى الله أن يسخّر لها الرجال الذين يعمرونها بعمران المملكة، لا بالاستقراض من الأجانب بالرِّبا الذي يجعلها تحت سيطرتهم، وعرضة عند الحوادث لمداخلتهم».

وبعد هذا الاستهلال مضى قائلاً: «أما العمران المعنوي وهو العلم والأدب فلها حظ منه تفضل به مصر وسورية، وهو أن التعليم فيها أعم وأشمل، وتربية النساء أسمى وأنبل، وذلك بأن أموال المملكة كانت تجبى إليها حتى لا يبقى في كل ولاية إلا الضروري الذي لا يمكن الاستغناء عنه مع إباحة الرشوة والسلب والنهب، فكثرت فيها المدارس للذكور والإناث، على أن الآداب الإسلامية الموروثة لا تزال أقوى في بيوت هذه المدينة منها في بيوت مصر، فلا ترى امرأة في نافذة ولا على سطح إلا أن تكون مستورة البدن والرأس كما تكون في السوق، ولا تسمع من البيوت ولا في الأسواق والشوارع صخباً ولا هجراً من القول، كما تسمع في أسواق القاهرة وشوارعها، ولا يتبرّجن بمصر إلا في بعض المواسم كآصال أيام رمضان في جهة الشاه زاده، وإلا في بعض الضواحي، حيث يسرحن ويمرحن متنزهات مظهرات لزينتهن، على أنّ الكثيرات منهنّ يسفرن عن وجوههن في الأسواق والشوارع ولكنهنّ مع ذلك يغضضن من أبصارهنّ كما أمر الله تعالى. وإذا خرجنَ في الليل من دار إلى دار يخرجن بالجبة أو العباءة العربية المعروفة

وبالقناع الأبيض، وذلك يكون زيهن الغالب في المتنزهات. فجملة القول إن آدابهن حسنة في خروجهن في الأسواق والشوارع، وبيوتهن نظيفة مرتبة، ولأولادهن حظ عظيم من النظافة والآداب.

ويقول المختبرون من أهل البلد ومن الغرباء المقيمين فيه إن آداب غير المتعلّمات أو المتعلّمات على الطريقة الحديثة الإفرنجية، وهنّ أشد عناية بالنظافة أيضاً، فالتفرنج في البيوت هو الخطر الأكبر الذي ينذر البيوت الإسلامية بالفساد، في هذا البلد وغيره من البلاد، ويقال إنّ أحمد رضا بك رئيس مجلس المبعوثين يريد أن يربّي بنات المسلمين في المدرسة التي يسعى في إنشائها مع بنات الإفرنج والروم والأرمن تربية ليس لها من صبغة الدين شيء، فإذا تمّ هذا المقصد، فبشّر بيوت هذا البلد بالخراب المعنوي والفساد الذي لا يفوقه فساد.

إن علم النساء المسلمات في الأستانة دون علم الأوربيات، ولكن تربيتهنّ الدينية والأدبية أعلى من تربية الأوربيات كما شهد بذلك غير واحدة من هؤلاء بعد الاختبار التام، ومنهن من صرّحت بأنّ التفرنج آفة مفسدة لنساء الترك. نعم إنه يمكن أن تترقّى معارفهنّ وآدابهنّ، ولكن يجب أن يكون الدين هو أساس التربية، وأن تكون العناية به فوق العناية بالعلم، وليس في أوربا شعب يربّي البنات على الإلحاد أو ترك الدين، إنّ أثبت الشعوب الأوربية مدنية هو أشدها عناية بتربية النساء والأطفال تربية دينية. إن بين إستانبول، وقسم غَلَطَة، وبك أوغلي، تبايناً عظيماً في العادات ونظام المعيشة وحالة العمران، على أن المسافة بينها تقطع بدقيقتين؛ إذ الفاصل بينها هو الخليج المشهور، وعليه جسران للمشاة والركبان، ومنهم من يقطعه بالزوارق.

تشبه إستانبول في عاداتها بلاد المشرق الإسلامية القديمة كطرابلس الشام؛ فأزياء النساء في مدن سورية هي ما امتزن به. وأزياء الرجال فيها كأزياء الرجال في مدن سورية: الطربوش، والعمامة البيضاء، والعمامة

المطرّزة، والعمامة الخضراء، والمناديل الملونة. كل ذلك من أزياء الرؤوس، وكله كثير. وأما سكان قسم غلطة فتكثر فيه مزاحمة الكمم والقلانس للطرابيش المجردة ويقل فيه غير ذلك.

يتعشى أهل إستانبول بعيد المغرب كأهل سورية، وتقفل أكثر المطاعم بعد العشاء بقليل، على حين يبتدئ أهل القسم الآخر بالطعام وتظل مطاعمهم مفتوحة إلى قرب منتصف الليل، ويسهرون كثيراً ولا يسهر أولئك إلا قليلاً. ويكثر الفسق العلني والسري في قسم غلطة، والفسق العلني ممنوع في إستانبول. وآداب الرجال العمومية حسنة كآداب النساء فلا تكاد تنكر على رفيع ولا وضيع قولاً خشناً ولا كبراً وترفعاً، ولكنك كثيراً ما تنكر عليهم إخلاف الوعد، وما في معنى الخلاف حتى يقل أن يثق المختبر بقول يسمعه، وسبب ذلك تأثير الاستبداد الشديد وما كان من الضغط والمراقبة على عهد عبد الحميد، فذلك هو السبب الطبيعي لفشو الكذب والإخلاف والتقلّب في كل الأمم، ولهذه العلة كثر الكذب والإخلاف والتقلّب وعدم الثبات في جميع البلاد العثمانية، كما كثر ذلك من قبل في مصر على عهد إسماعيل باشا»[1].

ينبغي الأخذ في الحسبان أنّ الإمام كان متحيزاً للفكرة التقليدية القائمة على مفهوم الخلافة الإسلامية، لكنه لم يغفل مظاهر الاستبداد في السلطنة، وهذا الموقف جعله يقف موقفاً سلبياً من الإصلاحات الدستورية التي حدّت من سلطان الخليفة، وشرعت الأفق أمام الخصوصيات العرقية واللغوية والدينية. وفي ذروة هذه الأزمة التي أدّت إلى تفكك الإمبراطورية بعد سنوات قليلة، وصل الإمام إلى المدينة، وقد أفاض بالحديث عن مهمّته لإصلاح شأن اللغة العربية، ورتق العلاقة المتأزمة بين القوميتين التركية والعربية في تلك الفترة جراء التعصبات التي بثتها الجمعيات والأحزاب، وقد ارتسمت رؤية مأساوية للإمام إزاء التحولات الهادفة إلى تحديث البنية التقليدية

(1) انظر نصّ الرحلة كاملاً في كتاب رحلات الإمام محمد رشيد رضا.

لمجتمع الإمبراطورية المحتضّرة، فكل ذلك ترك بصماته على الانطباعات التي كتبها عن المدينة. ومع أنّه شارك أسلافه من الرحالة في الإشادة بموقع المدينة، ومحاسنها الطبيعية، لكنّه أبدى انزعاجاً واضحاً من الخراب المخيم عليها «لو كانت هذه الدولة التي استولت عليها من عدة قرون دولة عمران ومدنيّة لجعلتها زينة الأرض ومثابة الأمم».

لم يقع بصر الإمام، وهو يطوف في أرجاء القسطنطينية، إلا على «المعسكرات من الثكنات والمدارس»، وإذا ما قورنت بصوفيا، وأثينا، والقاهرة، فهي دون تلك العواصم، فقد كانت ثكنة كبيرة يمخرها الجند، وتمنّى على ولاة الأمر إعمارها بموارد الإمبراطورية، وليس «بالاستقراض من الأجانب بالرِّبا الذي يجعلها تحت سيطرتهم». وواضح أنه مفجوع بما آلت إليه المدينة التي كانت قبلة الدنيا في الماضي، فالصورة التي ارتسمت لها في عينيه تختلف تماماً عن الصورتين اللتين رأيناهما في عيون هارون بن يحيى وابن بطوطة، وكان الزمن كفيلاً بتحسين وضع القسطنطينية إلى أحسن ما كانت عليه من حسن سابق، لكنّ الواقع جعلها تتراجع إلى الخلف، فقد كانت قلباً مكلوماً لإمبراطورية آفلة، وأوّل ما ظهرت عليها مظاهر الخراب.

ثمّ انتقل الإمام إلى وصف «العمران المعنوي» قاصداً بذلك «العلم والأدب» فوجدهما فيها أفضل ممّا في مصر وسورية؛ لأنّ «التعليم فيها أعمّ وأشمل، وتربية النساء أسمى وأنبل». ولاحظ أن «الآداب الإسلامية» ما زالت نافذة، فمعظم النساء محتجبات في بيوتهنّ، أو ساترات لأجسادهنّ، ويكاد لا يظهر منهنّ ما يخدش الحياء العام إلا ما ندر. وجملة القول أنّ «آدابهنّ حسنة». وهذا حديث يشمل فقط أولئك النسوة الآخذات بالنهج الإسلامي طريقاً للتربية، لكن هنالك فئة أخرى من المتفرنجات اللواتي أخذنَ بالتربية الغربية، وقد استأثرت هذه الفئة بكلّ ضروب الذمّ والانتقاص منها؛ لأن الحداثة الإفرنجية هي «الخطر الأكبر الذي ينذر البيوت الإسلامية بالفساد في هذا البلد وغيره من البلاد».

وكان هذا مدخلاً للتذمّر ممّا كان يقع من صراع ثقافي وسياسي في أوساط المجتمع بين مناصري الخلافة التقليدية، ومناصري الجمعيات الجديدة الداعية للتحديث، كالاتحاد والترقي، وجمعية تركيا الفتاة، وجميعها كانت تدعو إلى الخصوصيات العرقية واللغوية والدينية، ومحاكاة النموذج الغربي، وقد اختار مثالاً لذلك شخص «أحمد رضا بك»، رئيس مجلس المبعوثان (=مجلس النواب)، فقد سعى إلى الأخذ بالحداثة الغربية، ولاسيما مفاهيم الثورة الفرنسية، وحاول تطبيقها في المجتمع العثماني التقليدي، فنال كثيراً من النقد، ومن ذلك محاولته نقل التجربة الغربية في مجال حرية المرأة، فذلك من المحظور عند الإمام، وإذا ما فشت تلك الحرية «فبشّر بيوت هذا البلد بالخراب المعنوي والفساد الذي لا يفوقه فساد»؛ ذلك «أنّ الدين أساس التربية». وينبغي أن تكون «العناية به فوق العناية بالعلم».

وقد لفت انتباه الإمام التباينُ الطبقي والثقافي والعمراني بين أحياء المدينة، ولاحظ الاختلاف في «العادات ونظام المعيشة وحالة العمران»، مع أنّه لا يفصل بين أطرافها سوى القرن الذهبي، وخلاصة ما يرتسم في عيني الإمام أنّ المدينة تتهدّدها القيم الغربية من جهة، وهذا هو الخراب المعنوي، وتعاني من إهمال وتراجع في البناء، وهذا هو الخراب العمراني، ولم يهمل أثر الاستبداد في ثلم الأخلاقيات العامة من كذب ورياء، وتقلّب المواقف، وعدم التزام بالمواعيد.

5- صور متحوِّلة:

ارتسمت ثلاثُ صور للقسطنطينية في أعين الرحالة العرب خلال ألف سنة، أسّستِ الصورة الأولى لمعظم التخيلات الجغرافية عنها في القرون الوسطى، وفيها رسّخ هارون بن يحيى نزوعاً يحتفي بالدهشة، ويغرق في التفاصيل العجيبة، فهو يتحدّث عن حاضرة دار الحرب؛ حيث لا مثيل لها في دار الإسلام، ومع أنّ عيني هارون كانتا ذكيتين وحساستين فإنّهما مرّتا

على الطبقة الخارجية للمدينة البيزنطية، ولم تتوغلا في أسرارها الدينية والثقافية. من الصحيح أنّه وصف المظاهر الدينية لكنّه عجز عن تفسيرها وتأويلها.

وجاءت الصورة التي رسمها ابن بطوطة لتعمّق الصورة الأولى، لكنّها نجحت في فكّ بعض الشفرات الدينية والثقافية، فقدّمت صورة بانورامية لما يدور في قلب المدينة، ولاسيما القصر الإمبراطوري، والكنيسة الكبرى، والأديرة المرتبطة بها، ثمّ الأسواق، ولم يهمل الرحالة التقاليد، والعلاقات الاجتماعية، والتراتبات السياسية والدينية للبابا والإمبراطور. وبكلّ ذلك تحرّكت الصورة القديمة، واكتست بالحياة، وفي قلبها تحرّك ابن بطوطة محمياً من الإمبراطور، فلم تعد المدينة مشهداً جامداً يصفه الرحالة إنّما أصبحت مكاناً يتجوّل فيه، ويلامس بثقافته الإسلامية معالمه كافة.

ثمّ ظهرت الصورة الأخيرة التي رسمها رجل دين مشدود إلى تفسير ديني للتاريخ، فلم يرَ في حاضرة السلطنة العثمانية سوى طلل آيل للخراب بفعل إهمال ولاة الأمر لها، وتسلّل مظاهر الحداثة الغربية إلى أهلها، فرآها في أفولها العمراني والثقافي. من الصحيح أنّها كانت قلب دار الإسلام، لكنّ دار الإسلام نفسها بدأت بالتصدّع، وقد طال التصدّع قلبها. ومن المفارقة أن تكون المدينة مثار إعجاب هارون بن يحيى وابن بطوطة وهي عاصمة لدار الحرب، فيما لم تكن، وهي حاضرة دار الإسلام، غير موضوع للحزن والرثاء من طرف الإمام محمد رشيد رضا.



الفصل السابع

أمّة الكتب الأولى

1- هياكل عريقة وعبادات غامضة:

تألّف الأدب الجغرافي في الثقافة العربية-الإسلامية من مشاهدات الرحّالة ومروياتهم، ومن الملاحظات الاستقصائية التي كتبها الجغرافيون عن دار الإسلام ودار الحرب، وورد معظمها في كتب المسالك والممالك. وقد طاف الرحّالة والجغرافيون في أمكنة كثيرة، وعادوا بأخبار الأمم الأخرى، وقد غالبهم شعور بالاستياء فيما أوردوه من مرويّات عن الجماعات غير الإسلامية التي كانت تعيش في كنف المسلمين، فآثروا مقارنتها بالجماعة الإسلامية، وساورهم شكّ في أهلية أية عقيدة سوى الإسلام، فأنكروا ذلك، ولم يعتدّوا به؛ إذ كان سعيهم في العالم قد استند إلى مرجعيّة إسلامية، وحسبوا ما سواها فساداً، فلم يكتموا غيظهم، وتوسّعوا في القدح. وبسبب ذلك ترسّبت في قاع الأدب الجغرافي مادة سرديّة كبيرة حول تلك الجماعات التي لاذت بالمسلمين، وساكنتهم في دار الإسلام، لكن بوناً عقائديّاً ظلّ يفصلها عنهم. وسرعان ما أصبحت موضوعاً لجدل بين الجغرافيين، والمؤرخين، والفقهاء، وظهرت مرويّات اندمجت فيها الأخبار بالأحكام الفقهية.

تشكل أخبار الصابئة مثالاً مناسباً يحيل، من جهة أولى، على نظرة الرحّالة والجغرافيين والمؤرخين والفقهاء المسلمين، إلى الجماعات غير

الإسلامية، ويحيل، من جهة ثانية، على تشتت جماعة دينية كبيرة، نجد ما يشير إلى وجودها بين اليونان، والصين، ومصر القديمة، فضلاً عن الشام والعراق، قبل أن تتناثر إلى جماعات صغرى تستوطن مختلف الأقاليم. وترميم صورة الصابئة من الأخبار المتناثرة في المظانّ القديمة، يبين أنّهم ترحّلوا في أرجاء الأرض، قبل أن تتفكك عقيدتهم، وتصبح موارد مغذّية للرسالات الدينية التي ظهرت بعدهم. وسنلاحظ أنّ الارتحال لم يقتصر هذه المرة على المكان، فحسب، إنّما تخطّاه إلى الزمان، فأصبح التوغل في التاريخ القديم مشروعاً، فهو ارتحال مزدوج يستدعي متابعة تتقصى دلالته الثقافية. وكثير من الرحّالة والجغرافيين والمؤرخين تعثروا بأخبار الصابئة، التي كانت شائعة في التاريخ الوسيط، فكانت تظهر أمامهم حيثما مرّوا، وإلى أيّ مكان ارتحلوا.

في سياق حديثه عن «الهياكل المقدّسة عند الأمم» نقل ابن فضل الله العمري (749هـ=1348م)، في كتابه (**مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**)، عن أبي عبيد البكري، (487هـ=1094م) خبراً عن الصابئة. وما أورده البكري كان المسعودي (346هـ=975م) قد ذكره في كتاب (**مروج الذهب**) وذكره آخرون، وبذلك جرى تداول الخبر طوال أكثر من أربعة قرون بين الجغرافيين والرحّالة، آخذين بالحسبان أنّ المسعودي، فيما نعلم، أوّل من دوّن روايته، فتداولُه الشفوي يعود إلى زمن أسبق بكثير، ولاسيما الجزء الأخير منه، وهو عن وجود مخزن الكتب الأولى في الصين. وسندرج خبر الصابئة بعد تهذيبه من شروحات جانبية لا تؤثر في تماسكه البنيوي والدلالي، لنتمكن من تحليله بصورة وافية في سياق ثقافة القرون الوسطى. قاصدين بذلك الوقوف على موقع الآخر، وصورته، في دار الإسلام، هذه المرة، بعد أن فصّلنا القول فيما يتصل بالآخر خارج دار الإسلام في الفصول الفائتة.

«وأمّا ما كان للصابئة، فكان لهم هياكل تسمى بأسماء، وهي: هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل، وهيكل الصورة، وهيكل النفس. مستديرات

الأشكال. وهياكل الكواكب والنيّرَين على أشكال مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع. وكانت لهم فيها دُخَن وقرابين... والذي بقي من هياكلهم بيت بحرّان، في باب الرقّة، يُعرف بمعلميشا (مغليتيا، عند المسعودي)، وهو هيكل آزر أبي إبراهيم (الخليل)... ولهم في هياكلهم مخاريق قد وصلت: تقف السَّدَنَة من وراء الجُدُر، وتتكلم بأنواع الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافخ والمخاريق إلى تلك الصور المجوّفة، فيظهر لها نطق على حسب ما دُبِّر على هيئة هندسية... والصابئة حشويّة اليونان، وإنما يضافون إلى الفلسفة، إضافة نسب لا إضافة كلمة، لأنهم يونانيون، وليس كلّ يونانيّ بحكيم... والصابئة تُقرّب في بعض الأوقات ثوراً أسود، تُشَدّ عيناه، ويُضرب وجهه بالملح، ثمّ يُذبح ويُنظر في أعضائه، وما يظهر منه في الجراحات والاختلاج، فيُستدلّ به على أحوال السنة. ولهم في قرابينهم أسرار ومُخبّآت، وهيكل في أقاصي الصين، وهو بيت مدوّر له ستور وأبواب. في داخله قبة مسبَّعة عظيمة البنيان. وبه بئر مسبّعة الرأس، متى أكبّ إنسان على رأسها تهوَّر على رأسه فيها، وعلى رأس البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم، قلم السند هند (قلم المسند، عند المسعودي) «هذه البئر تؤدّي إلى مخزن الكتب الأولى، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء لما كان ويكون، وتؤدّي إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يصل إلى الدخول إليها والاقتباس ممّا فيها إلا مَنْ وازت قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا»[1].

تكشف بنية الخبر مجمل عيوب التأليف الإخباري القائم على إدراج شتات من المرويّات المتضاربة عن الآخر المختلف في معتقداته وعباداته وطقوسه، ثم النقل دونما تثبّت، والتغيير، والتكرار، وعدم مراعاة التناسب، فلكي نتعرّف الصابئة ينبغي أن نذكر «مخاريقهم»، ونتهمهم بأنهم من «حشوية اليونان»، ثم نبعدهم عن أيّ احتمال تتسرب منه رائحة الحكمة «فليس كلّ

(1) العمري، ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص71.

يوناني بحكيم»، لئلا يتوهم أحد أن فيهم حكماء، وأن نذهب بهم إلى أقصى مشارق الأرض، إلى الصين، لنجد لهم هيكلاً كتب عليه باللغة الهندية، ثمّ نلوذ بالتاريخ البعيد لنعرف أن لهم هيكلاً آخر في حرّان خصّ بآزر أبي النبي إبراهيم، ونقف على أضاحيهم العجيبة، إذ ينحرون الثيران السود ويستدلون بخلجات أشلائها على صروف الحياة، وتقلبات الأحوال، ناهيك عن المخبّآت والأسرار التي ترافق ذلك. فماذا يرتسم في مخيلتنا ونحن ننتقل من الصين إلى اليونان، ومن الكتب إلى الثيران، ومن الهياكل إلى المخاريق؟

يتوهم كثيرون أنّ هذا التمزيق الدلالي، والمكاني، والزماني، لمحمول الخبر وصيغته السرديّة سيفضي إلى تصدّع الفكرة القابعة تحته، فيتناثر كلّ ما له صلة بالصابئة، فيما نرى أنّ تلك النبذ المتناثرة تمثّل القيمة الغنية لمحمول الخبر، إذا جرى ترميمه في ضوء المظانّ الأصلية التي حملت إلينا أخبار الصابئة. فما يعد تشتيتاً نراه تأكيداً على عالمية عقيدة الصابئة، فلا بدَّ من أن تكون ديانة كبيرة شملت العالم قبل اليهودية والنصرانية والإسلام لتغطّي هذه المساحة من الأرض، فقد أخذت عن اليونان حكمتها، وخلّدت في الشرق الأدنى هياكلها، ثمّ استعارت لغة الهند، وانتهت بأن عبّرت عن نفسها في أقاصي الصين باعتبارها ضامنة للمعرفة الأولى.

بدل الانتقاص يفضل الحديث عن عقيدة فنيت في العقائد الأخرى، وتلاشت فيها، وكانت جذوراً لها ومنابع، وذابت كثير من عناصرها في تلك العقائد التي ورثتها، كما ترث الأديان بعضها بعضاً في كلّ زمان ومكان، فلم تكن عقيدة مغلقة تنتهي صلاحيتها بانقضاء عصرها، إنما أعادت تشكيل نفسها في قلب العقائد الكبرى التي ظهرت في إثرها، ووجدت لها تجلّيات في سائر تلك العقائد التي تسعى جاهدة للتخلص من أصول مزعجة. واستنطاق النص سيظهر التنوعات الخفية للصابئة التي أراد العمري أن يدفع بها إلى منطقة النسيان. يضع خبر الصابئة بين أيدينا الطريقة المشوبة بالاحتقار للعقائد القديمة التي جبّها الإسلام، فكلّ ما لا نرغب فيه يجب طمره إلى

الأبد، أو إبعاده عن المكان الذي تخيّم فيه العقيدة الخالدة. إلى ذلك فما وصلنا عن الصابئية جاء بـ «مخاريق».

2- مخاريق محشوّة:

يلزمنا الوقوف على الوسيلة التي بلغتنا بها المعتقدات الصابئية، لنحكم على قيمتها وأهميتها، لقد وصلت بـ«المخاريق». تقطر كلمة «المخاريق» بدلالات الذم والانتقاص، ففي المعجم العربي تقترن بالكذب، والاختلاق، والتزييف، فالممَخرق هو المموّه، والخرق هو الكذب، والحمق، والجهل، والتخريق هو المبالغة في الكذب، والتخرّق خلق الكذب واشتقاقه. والمخاريق خرقٌ مفتولة يلهو الصبيان بها، ولا قيمة لها.

وإذا غادرنا المعجم إلى بعض المصادر وجدنا دعماً للمعنى المذكور، فالمرزوقي يرى أنّ المخراق خشبة في رأسها سنان عريض كان القوم إذا انصرفوا من حرب ظافرين قدموا بشيراً معه مخراق ليعلم الحال، فيلوح به لاجتماع ولدان الحيّ[1]. وفي كتاب **(الأغاني)** ترد مرادفة للريبة والشك: «إن مخاريق الأمور تُرِيبُ»[2]. لكن الجاحظ في إحدى رسائله دفع بالمعنى إلى مستوى أكثر دقّة، فالمخاريق هي أكاذيب العرّافين، وهي أشبه بتزاويق الكهّان، وتهويلات الحواة[3].

أمّا الثعالبي فربط التخريق بالشعوذة، وهي تصوير الباطل في صورة الحق[4]. ولهذا سنفهم، بصورة لا تقبل اللبس، لماذا ذهب القاضي التنوخي إلى وصف الحلاج بأنه «صاحب مخاريق يظهرها كالمعجزات، ويستغوي بها جهلة الناس»[5]. ينتهي بنا الأمر إلى أن العمري (ومن قبله البكري،

---

(1) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ص905.
(2) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ص13777.
(3) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص304.
(4) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص517.
(5) التنوخي، أبو المحسن. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ص190.

والمسعودي، وطبقة كاملة من الجغرافيين) يريدوننا أن نقرّ بأن كل ما للصابئة محمول بمخاريق، وأن طقوسهم الدينية، في هياكلهم المقدسة، هي سلوك أخرق فيه من الطيش، واستغواء الجهلة، والحمق، والخداع، الشيء الكثير.

لا يُكتفى بالمخاريق، إنما الصابئة من «حشوية اليونان». تتهم بالحشوية كلّ الفرق المخالفة التي عُدّت ضالّة، وتسبّبت في إحداث بدع غريبة في الإسلام، وترتبط في أصلها بفكرة «الحشو»؛ فحشوة الإنسان: أمعاؤه. وكلّ ما في البطن فهو حشوة. وحشو الكلام هو الفضل الذي لا يعتمد عليه، وحشوة الناس هم رذّالهم، فما تؤمن به الحشوية يتصل بالأحشاء وما تحتويه، وبعيدة كلياً عن الأفكار السامية التي منبتها الأذهان والعقول. تقبع أفكار الحشوية في الأسافل العفنة. إنها حشو كروش، وكلّ الأفكار العليا بَراء منهم، فلا تحصيل لهم غير ما يكون من فساد الأحشاء، وليس من صفاء العقول.

عقد ابن النديم عن الصابئة فصلاً في (**الفهرست**) فوصمهم بـ «الجهالة»[1]. يتصل الجهل بالتسافه، وإضاعة الحقّ، والإفساد، وباعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. أمّا صاحب (**طبقات الشافعية الكبرى**) فألحَقهم بالمشبهة؛ أي القائلين بالتشبيه والتجسيم، وعدّهم أصحاب عقيدة سرّية لا يُجهر بها؛ بل تُدسّ إلى جهلة العوامّ، وانتهى إلى أنه «مِن أنكر المنكرات التجسيم والتشبيه، ومن أفضل المعروف التوحيد والتنزيه»[2]. وبالإجمال، صورة الحشوية شائنة في المخيال الإسلامي، فهم مشبّهة، ومجسّمة، ومن الأراذل ذوي الاعتقادات الفاسدة التي تلحق ضرراً بالعقيدة الصحيحة، إنّهم من أخطر أصحاب البدع!

لننظر الآن في قيمة عقيدة دينية تحملها لنا «مخاريق محشوّة». فإذا كان العمري وسواه من الجغرافيين والمؤرخين ومؤلّفي كتب «الملل والنِّحَل»

---

(1) ابن النديم، الفهرست.

(2) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 8: 223و227.

يريدون تعريفنا بالفرق المختلفة، فإنّما يضعون بيننا وبينها كدساً من «المخاريق المحشوّة»، التي ستحول دون أن نطمئن إلى أهميتها، وذلك لا يلزمنا معرفتها؛ بل التخلص منها كما تتخلّص الأجساد السليمة من حشوها الفاسد. ولا يقتصر الأمر على العمري، فمهما أجلنا النظر في المرويّات القديمة التي انتدبت نفسها للتعريف بالجماعات والعقائد غير الإسلامية خارج دار الإسلام وداخلها، فسوف نواجه بستار سميك من التجهيل يحول دون ملامستنا المباشرة لحقيقة تلك الجماعات والأديان؛ إذ تراكم تراث من الانتقاص والنظرة الدونيّة لكلّ ما يغايرنا، ولا يمتثل لنظام القيم السائد لدينا، ولا يستقيم الأمر دون نظرة نقدية تفكك ركائز ثقافة الكراهية ليقع قبول الآخر.

أوضح المسعودي طبيعة مخاريق الصابئة، التي تُستخدم لإصدار أصوات توهم بأنّها خاصّة بالآلهة، وذلك في سياق تلخيصه قصيدة طويلة لمعاصره القاضي الحرّاني ابن عيشون ذكر فيها مذاهب الصابئة، وتطرّق إلى بيت عبادتهم في حرّان، وما فيه «من السراديب الأربعة المختلفة لأنواع صور الأصنام التي جعلت مثالاً للأجسام السماوية، وما ارتفع من ذلك من الأشخاص العلوية، وأسرار هذه الأصنام، وكيفية إيرادهم لأطفالهم إلى هذه السراديب، وعرضهم لهم على هذه الأصنام، وما يُحْدِث ذلك في ألوان صبيانهم من الاستحالة إلى الصُّفْرة وغيرها؛ لما يسمعون من ظهور أنواع الأصوات، وفنون اللغات، من تلك الأصنام والأشخاص، بِحِيل قد اتُّخذتْ، ومنافيخ قد عُملتْ: تقف السدَنةُ من وراء جُمُرٍ فتتكلم بأنواع من الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافيخ والمخاريق والمنافذ إلى تلك الصور المجوّفة والأصنام المشخّصة، فيظهر منها نطق على حسب ما قد عمل في قديم الزمان، فيصطادون به العقول، وتسترَقُّ بها الرقاب، ويقام بها الملك والممالك»[1].

(1) المسعودي، مروج الذهب، ص267.

خلص المسعودي إلى أن ذلك سلوك مروّع ينتهك الطفولة البريئة، ويخدع به الجميع، فتقام بذلك الممالك على أسس باطلة. وقرّر الشهرستاني أن ذلك ممّا يختصّ به الصابئة دون سواهم، فقد «استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضي منهم العجب. وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب، والسحر، والكهانة، والتنجيم، والتعزيم، والخواتيم، والصور... كلها من علومهم»[1].

تتواتر أخبار تشبك الطقوس الدينية للصابئة بأعمال السحر والشعوذة، وكلّ ذلك لا يستند إلى دليل؛ فالكتاب المقدس للصابئة **(الكنز ربا)** حذّر صراحة من ذلك «لا تستشيروا العرّافين، والمنجّمين، والساحرين، والكاذبين، في أموركم؛ مخافة أن يرمى بكم أسوة بهؤلاء إلى الظلمات». ولو خيّل لرواة الأخبار المذكورة أنّ ذلك ربما يكون من عمل الشيطان، فكتاب الصابئة يحذّر من إبليس كما تحذّر منه سائر الكتب السماوية: «احذروا أن يستحوذ على قلوبكم الشيطان المملوء بأحابيل السحر والخداع والغواية».

ربطت اللغة العربية الصابئة بالفعل «صبأ» على نحو يُراد به الذم، فدلالة الفعل تذهب إلى معنى الظهور، والطلوع، والخروج، واختص في سياق التداول بكل مَنْ «خرج من دين إلى دين». وكانت العرب تسمّي الرسول بـ «الصابئ»؛ لأنه «خرج من دين قريش إلى الإسلام». فالمعنى يحيل على الاهتداء إلى الحق، ونبذ الباطل، ولكن حينما يتصل الأمر بـ «الصابئة» فينبغي تحريف المعنى ليوافق المواقف المسبقة تجاههم، إذ يفهم من السياق وكأنهم خرجوا عن دين، وانحاشوا عنه، وارتدوا عنه، وزعموا أنهم على دين نوح كذباً. إسقاط دلالة فعل عربي مستحدث للتعبير عن عقيدة قديمة جدّاً يؤدي -لا محالة- إلى تزييف القصد، فالصابئة لا علاقة لها بمعنى الفعل العربي، إنما التسمية مستوحاة من فعل بالآرامية يدل على التعميد والغطس

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ص104.

بالماء الحيّ، والانغمار فيه، قاصدين بذلك تنقية الروح من الدنس، والحفاظ على طهارتها في الدنيا، فما تلبث أن تلتحق بربها إثر فناء الجسد؛ فالصابئة في سياق الثقافة الآرامية هم «المتعمّدون» بالماء. والتطهر بالجاري منه جزء أساسي في طقوسهم الدينية، ولهذا سكنوا ضفاف الأنهار والبطائح.

ينبغي أن نتجنّب هذه العثرات التي تُرمَى أمامنا كي لا نصل إلى الصابئة بسلام، وإذ امتثلنا لذلك فسوف نحجز وراء رغبة العمري، والبكري، والمسعودي، والشهرستاني، وسواهم، ولا نبلغ هدفنا أبداً؛ فالأدب الجغرافي شتّت شمل الصابئة، ولم يَرُق له أن يمكثوا جماعة متلازمة في دار الإسلام. ولكي نقترب إلى محمول الخبر، ونلمّ عناصره، ونكتشف حبكته الخاصّة بخزائن الكتب الأولى في العالم، فلا بدَّ من أن نزيح من أمامنا هذه الشِّباك، لنرى تدفق مجرى الحقائق بطريقة مختلفة تماماً.

3- إقرار من دون اعتراف:

تقبع تحت خبر الصابئة، الذي أورده الجغرافيون، إحدى أكثر القضايا إثارة للجدل في علاقة المسلمين بغيرهم من أصحاب العقائد داخل دار الإسلام، وكما أنّ الخبر ذكر كتب العالم الأولى، ولم يعرّف بها، فالثقافة الإسلامية أقرّت بوجود الصابئة، ولم تعترف بهم، وما برحت قضيتهم معلّقة في الفضاء اللاهوتي الإسلامي، بطريقة لا تبتعد كثيراً عمّا يستبطن من نص العمري وغيره من الجغرافيين الذين أوردوا أخبار الملل الأخرى. لنتمعّن، بادئ ذي بدء، في المفارقة الآتية: المسلمون لم يقرّوا بعقيدة الصابئة على أنها من عقائد أهل الكتاب، بدلالة عدم فرض الجزية عليهم كما فرضت على أولئك، وفي الوقت نفسه لم يفتكوا بهم إن لم ينخرطوا في الإسلام؛ إذ ظلوا على عقائدهم القديمة. وهذا أمر يثير العجب، والدهشة، والحيرة، طبقاً للمعايير اللاهوتية السائدة في القرون الوسطى.

حينما نطوف في المظانّ القديمة نجد تضارباً منقطع النظير حول

الصابئة، لكن آية الجزية خصّت أهل الكتاب دونهم؛ أي أولئك الذين اعتُرف بأنّ لهم كتباً سماوية: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التّوبَة: 29]. وغير أهل الكتاب من الكفار الذين ينبغي سفك دمائهم إن لم يدخلوا الإسلام، أو يدفعوا الجزية، فينطبق عليهم حكم الآيتين: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ﴾ [مُحَمَّد: 4]، و﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التّوبَة: 5].

تتنزل قضية الصابئة بين حكمين واضحين، فمن جهة أولى لم تؤخذ منهم الجزية، وهذا ما ينبغي على أهل الكتاب القيام به في دار الإسلام، وقد خص بذلك اليهود والنصارى، ومن جهة ثانية لم يقع الاعتراف لهم بدين سماوي، فينطبق عليهم حكم ضرب الرقاب، ولكن لم يفتك بهم بسبب ذلك. ومع كل مظاهر النبذ والإقصاء التي تعرّضوا إليها بدا الموقف الديني غامضاً تجاههم، ولم يُتفق بشأنهم، إذ لم يُشمَلوا بأحكام غير المسلمين، ولم يقبلهم المسلمون كجزء منهم، فعاشوا عالقين في منطقة غامضة بين أهل الكتاب والمسلمين.

كيف وقع التعارض بين الوجود الفعلي للصابئة في دار الإسلام دون أن يدفعوا جزية، ودون أن يُعترف لهم بدين؟ أي كيف مرّوا بين حكم ديني يقول بقتلهم، وحكم دنيوي يقول بحمايتهم؟ عند هذه النقطة يجب القول إن القرآن أشار إلى الصابئة في ثلاث سور. قال تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البَقَرَة: 62]. لقد أدرجتهم هذه الآية مع أهل الكتاب، وفيهم، كما في أولئك، مَنْ آمن بالله واليوم والآخر، ومَنْ لم يؤمن بذلك. ثمّ جاء قوله تعالى في سورة الحج: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ

بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحَجّ: 17]. وفي هذه الآية إقرار بأن الله سيفصل يوم القيامة بين ثلاث مِلل: المسلمون، ثم اليهود والصابئة والنصارى والمجوس، ثم المشركون الذين يعبدون الأصنام. ثم جاء قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المَائدة: 69].

وفي جميع الآيات القرآنية وقع التذكير بالصابئة في سياق المؤمنين، وقد بدأت الآيات، بمنحاها التكراري، بتعميم مبدأ الإيمان عليهم وعلى سواهم. وبحسب التقسيم القرآني جاء الصابئة ضمن ما عرف بـ «أهل الكتاب»، ويستدعي ذلك اعترافاً بأن لهم كتاباً سماويّاً يحثهم على الإيمان بالآخرة، ما يوجب أن عقائدهم إيمانية. فإذا كان جرى اعتراف صريح باليهود والنصارى كأهل كتب، فلمَ لم ينسحب ذلك على الصابئة؟ ثم إنّ إدراجهم في فئة أهل الكتاب يوجب عليهم الجزية تبعاً لما وقع على أقرانهم من اليهود والنصارى والمجوس. ولم يثبت أنها فُرضت عليهم، أو أنهم دفعوها بمقتضى حكم الجزية، ولا تذكر إلا حالة افتداء بالمال في عهد الخليفة العباسي القاهر بالله.

أكثر من جمعَ حشد الآراء حول الصابئة هم المفسرون في سياق تفسيرهم للآية التي ذكرتهم في سورة (البقرة) مع المؤمنين من اليهود والنصارى بالله واليوم الآخر، إذ أورد الطبري اختلاف المتأوّلين في الملل التي تقع تحت تسمية «الصابئة»، وعرض للمرويّات الشائعة عنهم، وفيها نجد ضروباً من الاتفاق والاختلاف، فالصابئ هو «مَنْ خرج من دين إلى دين»، وينصرف اللفظ إلى «قوم لا دين لهم»، وهم «ليسوا بيهود ولا نصارى ولا دين لهم». إنما «بين المجوس واليهود، لا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم». وليس لهم «لا كتاب ولا نبي إلا قول لا إله إلا الله». وقيل إنهم: «يعبدون الملائكة ويصلّون إلى القبلة ويقرؤون الزبور». وطبقاً لقول ابن عباس: إنّ الله وعد مَنْ عمل صالحاً من اليهود والنصارى والصابئين بالجنة، ثمّ نسخ ذلك بقوله:

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عِمرَان: 85]. وإلى هذا يضيف ابن كثير أنهم قوم «يؤمنون بالنبيين كلهم». وهم «موحّدون»، وباقون على فطرتهم، «ولا دين مقرراً لهم يتبعونه ويقتفونه».

وذهب وهب بن منبّه إلى أن «الصابئ» هو الذي «يعرف الله وحده، وليست له شريعة يعمل بها، ولم يُحدث كفراً». وأورد القرطبي أنّهم «فرقة خرجوا من دين أهل الكتاب»، ثم عاد ووافق بعض المفسرين على أنّهم «من أهل الكتاب». وانتهى إلى القول إنهم «موحّدون معتقدون بتأثير النجوم، وأنّها فعّالة». ويلاحظ أنّ ثلاثة من كبار المفسّرين اكتفوا ببعض المواقف الشائعة عن الصابئة. وبالنظر إلى عدم الاتفاق في التعريف، فمن الصعب ادعاء الاعتراف. وحالة عدم الاعتراف الشرعي بالصابئة أفضت إلى الحديث عن موقعهم في دار الإسلام، وكيفية التعامل معهم، والمرويّات الغزيرة بشأنهم تفوح منها ضروب لا تحصى من الكراهية.

عقد ابن قيم الجوزية في كتابه **(أحكام أهل الذمة)** فصلاً بعنوان «حكم الصابئة بالنسبة إلى الجزية» قال فيه: «اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، وأشكل أمرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم ودينهم، فقال الشافعي: هم صنف من النصارى. وقال في موضع: ينظر في أمرهم، فإن كانوا يوافقون النصارى في أصل الدين، ولكنهم يخالفونهم في الفروع، فتؤخذ منهم الجزية، وإن كانوا يخالفونهم في أصل الدين لم يُقرّوا على دينهم ببذل الجزية. واختلف أصحابه، فقال أبو سعيد الإصطخري: ليسوا من النصارى، ولا يجوز إقرارهم على دينهم. قال: لأنهم يقولون: إن الفلك حيّ ناطق، وإن الكواكب السبعة آلهة، فهم في حكم عَبَدة الأوثان. واستفتى القاهر باللّه العباسي الفقهاء فيهم، فأفتاه أبو سعيد أنهم لا يُقرون، فأمر بقتلهم، فبذلوا مالاً عظيماً فتركهم... وعن مجاهد، قال: هم قوم بين اليهود والمجوس ليس لهم دين... وعن قتادة، قال: الصابئة قوم يعبدون الملائكة... وقال ابن زيد: الصابئون أهل دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل يقولون: لا إله إلا الله،

وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي إلا قول: لا إله إلا اللّه. قال: ولم يؤمنوا برسولٍ لله عز وجل... وعن قتادة: هم يعبدون الملائكة، ويصلّون ناحية القبلة، ويقرؤون الزبور... وعن السدّي: هم طائفة من أهل الكتاب. وقال ابن جرير: الصابئ المستَحدثُ سوى دينه ديناً، كالمرتد من أهل الإسلام عن دينه، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره تسميه العرب صابئاً...».

ثمّ يتقدّم ابن قيم الجوزية برأيه من أجل زحزحة هذا الالتباس «الصابئة أمة كبيرة، فيهم السعيد والشقي، وهي إحدى الأمم المنقسمة إلى مؤمن وكافر، فإنّ الأمم قبل مبعث النبي... نوعان: نوع كفار أشقياء كلهم، ليس فيهم سعيد، كعبدة الأوثان والمجوس؛ ونوع منقسمون إلى سعيد وشقي، وهم اليهود والنصارى والصابئة». ثمّ يستطرد مفصلاً أمر الصابئة «هذه أمة قديمة قبل اليهود والنصارى، وهم أنواع: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون. قالوا: وطريقنا في التوسّل إلى حضرة القدس ظاهر، وشرعنا معقول، فإن قُدَمانا مِن الزمان الأول لمّا أرادوا الوسيلة عملوا أشخاصاً في مقابلة الهياكل العلوية على نسب وإضافات وأحوال وأوقات مخصوصة، وأوجبوا على من يتقرّب بها إلى ما يقابلها من العلويات لباساً وبخوراً وأدعية مخصوصة، وعزائم يقربونها إلى رب الأرباب ومسبّب الأسباب... فهذا بعض ما نقله أرباب المقالات عن دين الصابئة، وهو بحسب ما وصل إليهم، وإلا فهذه الأمة فيهم المؤمن باللّه وأسمائه وصفاته وملائكته ورسله واليوم الآخر، وفيهم الكافر؛ وفيهم الآخذ من دين الرسل بما وافق عقولهم واستحسنوه فدانوا به لما رضوه لأنفسهم. وعقد أمرهم أنّهم يأخذون بمحاسن ما عند أهل الشرائع بزعمهم، ولا يُوالونَ أهل ملة ويعادون أخرى، ولا يتعصّبون لملة على ملة.

والملَلُ عندهم نواميس لمصالح العالم، فلا معنى لمحاربة بعضها بعض؛ بل يؤخذ بمحاسنها وَما تكمل به النفوس وتتهذب به الأخلاق، ولذلك سموا صابئين، كأنهم صبؤوا عن التعبد بكل ملة من الملَل والانتساب إليها... وبالجملة: الصابئة أحسن حالاً من المجوس، فأخذ الجزية من

المجوس تنبيه على أخذها من الصابئة بطريق الأوْلى، فإن المجوس من أخبث الأمم ديناً ومذهباً، ولا يتمسّكون بكتاب، ولا ينتمون إلى ملّة، ولا يثبت لهم كتاب، ولا شبهة كتاب أصلاً... وكلّ ما عليه المجوس من الشرك، فشرك الصابئة إن لم يكن أخفّ منه، فليس بأعظم منه».

وبعد هذه التوطئة التفصيلية ينتهي ابن قيم الجوزية إلى القول: «فإن قيل: فهل للإمام أن يستسلف منهم الجزية؟ قلنا: ليس له ذلك إلا برضاهم كما ليس له أن يستسلف الزكاة إلا برضا رب المال؛ بل الجزية أولى بالمنع، فإنها تسقط بالإسلام وبالموت»[1].

وجدت هذه المساجلة لها مكانة خاصّة في الممارسة اليومية لحياة الصابئة في دار الإسلام. قال ابن الفوطي: «الصابئة قوم من عبدة الكواكب يسكنون في البلاد الواسطية (منطقة واسط، في العراق) لا ذمة لهم، وكان في قديم الزمان لهم ذمّة، فاستفتى القاهر بالله أبا سعيد الإصطخري، من أصحاب الشافعي، في حقهم، فأفتاه بإراقة دمائهم، وألا تقبل منهم الجزية، فلمّا سمعوا بذلوا له خمسين ألف دينار، فأمسك عنهم. وهم اليوم لا جزية عليهم، ولا يؤخذ منهم شيء، وهم في حُكم المسلمين»[2]. لقد جعلتْهم دنانيرهم مسلمين حكماً!

إشارة ابن الجوزية إلى أن الصابئة أفضل من المجوس تعيد نقاشنا إلى الوراء، فإذا كانوا أفضل منهم، فلِمَ لم تؤخذ الجزية منهم؟ ولِمَ لم ينطبق عليهم ما وقع على المجوس؟ تفتح قضية المجوس أفقاً آخر للاحتمالات، فقد حسب عامّة المسلمين المجوس أصحاب ديانات ثنوية مشركة، ومع ذلك فرضت عليهم الجزية، وعوملوا معاملة أهل الكتاب استناداً إلى حديث منسوب للرسول يقع تضعيفه جاء فيه: إن الرسول كتب إلى مشركي مكة:

---

(1) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص32-33.

(2) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، ص19.

«أسلموا وإلا نابذتكم بحرب». فكتبوا إليه، وهو في المدينة: «أن خذ منا الجزية، ودعنا على عبادة الأوثان». فكان رده عليهم: «إني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب». فكتبوا إليه: «زعمت أنك لا تأخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، ثمّ أخذت الجزية من مجوس هجر». فردّهم قائلاً: «إن المجوس كان لهم نبي فقتلوه، وكتاب أحرقوه، أتاهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور». وبذلك شمل المجوس، فيما يخصّ الجزية، بحكم أهل الكتاب، فقد كان لهم كتاب أتلف، ورسول لا يُعرَف عنه شيء، فقد طمست النوائبُ الرسولَ وكتابه الكبير الذي جاء باثني عشر ألف جلد ثور. وعرف لاحقاً أنّه «زرادشت». ولكن لم يرد نص بخصوص الصابئة في أحاديث الرسول، وهم أقدم من المجوس، وربما يعود إلى أنه توفي وهم بعد خارج دار الإسلام، فلم يحدّث في أمرهم.

4- يا يحيى خذ الكتاب بقوة:

تضع سورة الحج الصابئة ضمن أصحاب الديانات، وتأويلها باعتبارهم أصحاب كتاب سيدرجهم ضمن أهل الجزية، والإبقاء عليهم أحياء دون دخول الإسلام يُفسَّر على أنهم مشركون، وهذا يعني عدم الأخذ بحكم ضرب الرقاب في الآية القائلة بقتل المشركين ممن ضلوا السبيل، وأبَوا دخول الإسلام. ومع ذلك لا بدَّ من أن نمضي في التأويل بناء على تغليب الظن بقرائن تضعها الآية المذكورة بين أيدينا، فقد رأينا كيف أنّ الآية فصلت بين فئات ثلاث، وجاء الصابئون ضمن فئة أهل الكتاب، وعدم الإقرار بوجود كتاب لهم ليس دليلاً على عدم وجوده بإطلاق، فربما كان لديهم كتاب يجهله المسلمون، وربما كان شأنهم شأن المجوس في ذلك، فلمَ لم يعاملوا معاملة «مَنْ له شبهة كتاب»؟ (وقد نفى ذلك عنهم ابن الجوزية).

ثمة آية في سورة (مريم) ربما تضيء لنا جانباً من هذه العتمة التي جعلها الفقهاء تخيّم على الصابئة، فقد ورد قوله تعالى: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾ [مَريَم: 12]. فما هو الكتاب الذي قيل للنبي يحيى بن

زكريا أن يأخذه بقوة؟ (هو يوحنا المعمدان الذي قام بتعميد المسيح في نهر الأردن، وهو قريبه من ناحية الأم). في تفاسير القرآن يُشار إلى أن ذلك الكتاب هو التوراة، ولكن من المعروف أنّ التوراة والإنجيل قد خُصّا بنبيَّين آخرين لهما رسالتان معروفتان، أفلا يرجّح أن يكون المقصود كتاباً خَصّ به الله يحيى، كما خص أنبياءه الآخرين؟

ورد ذكر يحيى خمس مرات في أربع سور؛ ففي (آل عمران) اعترف بأنه جاء ﴿مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: 39]. وكان ﴿وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [آل عِمرَان: 39]. وطبقاً لتفسير الطبري، المقصود أنّه كان «رسولاً لربّه إلى قومه، ينبئهم عنه بأمره ونهيه، وحلاله وحرامه، ويبلغهم عنه ما أرسله به إليهم». وفي سورة (الأنبياء) عُدّ يحيى «هبة الله». وأدرج في سورة (الأنعام) ضمن «الأنبياء الصالحين». ويُعرف عن يحيى أنه «نبي متألّه». وهو عند الصابئة الرباني الأكبر بين جميع الأنبياء والرسل، ولهم كتاب مقدس بعنوان (**تراتيل يحيى**).

وقد ذكرته الأناجيل في سياق التعظيم والتبجيل؛ ففي (**مرقس**) ورد أنه «نبي أو كأحد الأنبياء». وفي (**متّى**) أنه «كان عندهم مثلَ نبي». وفي (**لوقا**) تختلط صورته بصورة المسيح «كان الشعبُ ينتظرُ والجميعُ يفكِّرون في قلوبهم عن يوحنّا لعله المسيحُ». وفي (**يوحنا**) يُشدّد على أنه ليس المسيح، إنما نبي آخر مرسل. فقال لتلاميذه: "لستُ أنا المسيحَ بل إني مُرسَلٌ". لقد اعترف القرآن والإنجيل بأنه نبي مرسل. فأين كتابه الذي أرسل لتبليغه؟

لم يُحدَّد كتاب يحيى إلا على سبيل الترجيح الذي يفرضه سياق تفسير الآية؛ إذ لم يُسمَّ الكتاب بنص قرآني كما وقع للتوراة والإنجيل والزبور، ومعلوم أنّه باستثناءات قليلة تنكر كثير من العقائد وجود كتب صحيحة لغيرها، وإن اعترفت بها فتلحّ على تحريفها، أو عدّها نوعاً من الهرطقة، فكلّ عقيدة تعرض خلاصاً مقيداً بها يقوم على أنقاض خلاص سابق جرى تخطيه وإهماله. ولهذا الأفضل البحث عن أمر وجود الكتب السماوية من داخل العقيدة نفسها، وقد آن لنا أن نقترب إلى كتب الصابئة التي ألمح إليها القرآن إلماحاً،

ولم يصرّح بها، فللصابئة كتاب (**كنزا ربّا**) (ويكتب أحياناً كنزه ربّه)، وهو «مصحف يحيى»، الذي يحتمل أن يكون القرآن قد قصده. وبعض فرق الصابئة تنسب الكتاب إلى «شيت» أو «إدريس»؛ بل ينسب أحياناً إلى «آدم»، ويسمى (**سدرا–آدم**) أي «سِفر آدم». وحتى لو نُسب الكتاب إلى إدريس، فالأخبار تورد أنّه أول من بُعث من بني آدم، وأنزل الله عليه ثلاثين صحيفة.

سُمّي كتاب الصابئة المقدس بـ «الكنز العظيم» أو «الكنز الكبير» أو «كنز الله» أو «كتاب آدم». وتعدّد التسميات جاء بسبب تضارب الترجمة من الآرامية، والاختلاف بين رواية وأخرى نجد له نظيراً في تسمية الأناجيل المتعددة، والاختلافات فيما بينها؛ فالروايات الشفوية المختلفة للأصول تفرض اختلافاً في المتون، ومعلوم أن جمع القرآن وتدوينه في مصحف موحد قد أوقف تعدد رواياته في الأمصار. يماثل كتاب (**الكنزا ربّا**) الكتب السماوية المعروفة، ففيه الرواية الكونية عن الخلق منذ آدم، حيث توالى نزول الصحف على الأنبياء من ذريته بعده، وتتخلل تلك الرواية شذرات من مواعظ اعتبارية، وتضرعات، وأدعية، وترغيب، وترهيب، ويتألف الكتاب من قسمين الأول ينحو منحىً تاريخيّاً يتعقب مسار الأحداث منذ المبتدأ، والثاني عن خلود النفس وسعادتها وكيفية تدبر أمرها.

يقرّ مذهب الصابئة بأن (**الكنزا ربّا**) أول كتاب سماوي عرفته الخليقة، ففيه صحف آدم، ولا سابق له في التاريخ، وهذا يتوافق مع مذهب بعض الباحثين في تاريخ الديانات الذين يرون أن الصابئية أوّل ديانة توحيدية عرفتها البشرية. وللصابئة، فضلاً عن كتاب (**الكنزا ربّا**)، كتاب (**تراتيل يحيى**). وهو مواعظ تُنسب إلى يحيى، ثم كتاب (**الديوان**)، وكتاب (**سفر البروج**)، وهو في الفلك والتنجيم، وهم يعظّمون الكواكب، ويرَونها مواطن الملائكة. وعند مؤرخي الملل القدماء لا تقترن الصابئة بعدم وجود كتاب سماوي لهم إنما بتعدد الآلهة، الأمر الذي يفسر انتشارهم بين مشارق الأرض ومغاربها، من الصين إلى اليونان، مع الأخذ بالحسبان أن أولئك المؤرخين يخلطون كثيراً في

المعلومات، منطلقين من كونها فرقاً ضالّة فلا يدخرون وسعاً في انتقاصها، وذلك تسبب في تشويش المعلومات عن كلّ تلك الفرق، بما فيها الصابئة.

تعرّضَ الصابئة للقدح والذم. قال المسعودي إنّهم من «عوّام اليونانيين، وحَشْوِية الفلاسفة المتقدمين»[1]. وفرّق ابن قيم الجوزية بين مؤمني الصابئة وكفارهم، فقال عن الأخيرين إنّهم زنادقة، وملاحدة، وإنّهم «لا يؤمنون بالله، ولا ملائكته، ولا كتبه، ولا رسله، ولا لقائه، ولا يؤمنون بمبدأ ولا مَعاد، وليس للعالم عندهم ربّ فعال بالاختيار لما يريد، قادر على كل شيء، عالم بكل شيء، آمرٌ، ناهٍ، مرسل الرسل، ومنزل الكتب، ومثيب المحسن، ومعاقب المسيء»[2].

وقال المقريزي إنّهم «القائلون بالهياكل، والأرباب السماوية، والأصنام الأرضية، وإنكار النبوّات»[3]. لكن ابن حزم في سياق ذكره للأمم المؤمنة رأى الأمور من منظار مختلف، فقال: إنّ اليهود والنصارى أقرّوا بالتوحيد، ثم بالنبوة، وبآيات الأنبياء، وكذلك أقر «الصابئة والمجوس... ببعض الأنبياء»[4].

على أن خير من فصّل في ذلك الشهرستاني في استطراد لا تنقصه الدقة: «وكانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين اثنين أحدهما: الصابئة، والثاني: الحنفاء. فالصابئة كانت تقول: إنا نحتاج: في معرفة الله تعالى، ومعرفة طاعته، وأوامره، وأحكامه: إلى متوسّط؛ لكن ذلك المتوسّط يجب أن يكون روحانيّاً لا جسمانيّاً؛ وذلك: لزكاء الروحانيات؛ وطهارتها؛ وقربها من رب الأرباب، والجسماني بشر مثلنا: يأكل ممّا نأكل، ويشرب ممّا نشرب؛ يماثلنا في المادة والصورة... وإنما مدار مذهبهم على التعصب

(1) مروج الذهب، ص35.

(2) ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص6.

(3) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ص1085.

(4) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص59.

للروحانيين، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين. والصابئة تدعي: أن مذهبها هو الاكتساب، والحنفاء تدعي: أن مذهبها هو الفطرة. فدعوة الصابئة إلى الاكتساب، ودعوة الحنفاء إلى الفطرة»[1]. فالحنفية والصابئية ديانة واحدة تختلف رموزها، ويتماثل محتواها، وقد أقرّ الإسلام رموز الأحناف، ولم يقرّ رموز الصابئة، ويفهم من ذلك ضمناً أنه أقر بالمحتوى الواحد لهما، ومعلوم أنّ الحنفية تمثل المشترك الأعلى للديانات السماوية الكبرى.

ثمّ قدّم ابن تيمية مسرداً بالأمم الكافرة غير المنكرة لله «فالكفار المشركون مقرون بأنّ الله خالق السموات والأرض، وليس في جميع الكفار من جعل لله شريكاً مساوياً له في ذاته وصفاته وأفعاله، هذا لم يقله أحد قط، لا من المجوس الثنوية، ولا من أهل التثليث، ولا من الصابئة المشركين الذين يعبدون الكواكب والملائكة، ولا من عباد الأنبياء والصالحين، ولا من عباد التماثيل والقبور، وغيرهم، فإنّ جميع هؤلاء، وإن كانوا كفاراً مشركين متنوعين في الشرك، فهم يقرّون بالرب الحقّ الذي ليس له مثل في ذاته وصفاته وجميع أفعاله، ولكنهم مع هذا مشركون به في ألوهيته، بأن يعبدوا معه آلهة أخرى يتخذونها شركاء أو شفعاء، أو في ربوبيته بأن يجعلوا غيره رب الكائنات دونه، مع اعترافهم بأنه رب ذلك الرب، وخالق ذلك الخالق»[2]. وأضاف أن الصابئة «يقرّون بواجد الوجود الذي صدرت عنه العقول، والنفوس، والأفلاك، والأرض»[3].

وقرّر صاحب (**أبجد العلوم**) أن الصابئة «يقولون بحدود وأحكام عقلية، ربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي»[4]. وفي (**التعاريف**) أنّ

---

(1) الملل والنحل، ص72و85.

(2) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص17.

(3) المصدر نفسه، ص248.

(4) القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم، 1: 66.

الصابئة «قوم يزعمون أنهم على دين نوح»[1]. وإلى ذلك تذهب معظم المعاجم العربية. وهذا التضارب مفهوم في سياق ثقافة شفوية تقوم على تجميع نبذ الأخبار دون التحقق من أمرها. وكما رأينا في خبر ابن فضل الله العمري، سياقه الشفوي يجمع أخباراً وأقاويل، وليس من شأنه التدقيق، وتكاد المؤلفات القديمة تتشارك في هذه الصفات. دعونا نعُد إلى نقطة البدء، بدء العقائد، فالحديث عن العقيدة الصابئية يقودنا إلى أقدم الديانات؛ أي إلى أصلها جميعاً. وأكّد القلقشندي ذلك القدم بقوله: «والسريان أقدم الأمم في الخليقة، وكانوا يدينون بدين الصابئة، وينتسبون إلى صابئ بن إدريس... قال ابن حزم: ودينهم أقدم الأديان على وجه الأرض... وكانت منازلهم أرض بابل من العراق. وقال المسعودي: وهم أوّل ملوك الأرض بعد الطوفان»[2].

أشار السيوطي إلى القدم التاريخي للصابئة، ولكنه جعل من مصر القديمة موطنهم قبل أن تعمّ الأرض: «تنبأ إدريس وهو ابن أربعين سنة، وأراده الملك محويل بن أخنوخ بن قابيل بسوء فعصمه الله، وأنزل عليه ثلاثين صحيفة، ودفع إليه أبوه وصية جدّه، والعلوم التي عنده، ووِلده بمصر، وخرج منها، وطاف الأرض كلها، وكانت ملّته الصابئة، وهي توحيد الله والطهارة والصلاة والصوم، وغير ذلك من رسوم التعبدات. وكان في رحلته إلى المشرق أطاعه جميع ملوكها، وابتنى مئة وأربعين مدينة أصغرها الرها، ثمّ عاد إلى مصر فأطاعه ملكها، وآمن به، فنظر في تدبير أمرها، وكان النيل يأتيهم سيحاً، فينحازون من مساله إلى أعلى الجبل والأرض العالية حتى ينقص، فينزلون فيزرعون حيثما وجدوا الأرض ندية، وكان يأتي في وقت الزراعة وفي غير وقتها، فلمّا عاد إدريس جمع أهل مصر، وصعد بهم إلى أول مسيل النيل، ودبر وزن الأرض ووزن الماء على الأرض، وأمرهم

---

(1) المناوي، محمد عبد الرؤوف، التعاريف، 1: 445.

(2) القلقشندي، صبح الأعشى، ص920.

بإصلاح ما أرادوا من خفض المرتفع ورفع المنخفض وغير ذلك ممّا رآه في علم النجوم والهندسة والهيئة»[1].

طاف إدريس الأرض، وأطاعته ممالك الشرق، ووصل إلى عمق أفريقيا حيث منابع النيل، وقرّر ابن العماد الحنبلي الآتي: «مات إدريس بمصر، والصابئة تزعم أن هرمي مصر أحدهما قبر شيث والآخر قبر إدريس»[2]. وذكر ياقوت الحموي، بخصوص الهرمين، أنه «إليهما تحجّ الصابئة، وكانا أولاً مكسوين بالديباج وعليهما مكتوب: وقد كسوناهما بالديباج فمن استطاع بعدنا فليكسهما بالحصير»[3] وبحسب قول المقريزي، «كان يُحجّ إليهما، ويُهدى إليهما من أقطار البلاد». كما أن الصابئة كانت تعظّم أبا الهول[4] الرابض بجوارهما كأنّه يحرسهما، فإذا صحّت كل هذه المعطيات، وأُخِذَ في الحسبان قدم الصابئية، يكون حج الصابئة للأهرام أوّل حج عرفه أبناء آدم، وتلك هي القبلة الأولى، وعن ذلك تناسلت سائر ضروب الحج في الديانات الأخرى، بما فيها تعظيم الهياكل وبيوت الله في أكثر من مكان، فالحج إليها هو التقرّب إلى الخالق بالوصول إلى المكان الذي يعتقد أنه فيه، فتلك بيوت الله، مهما تعددت أشكالها، ومواقعها، وطقوس العبادة فيها. ذلك ما يمكن الخلوص إليه في كلّ قراءة تتحرّى الدقة والموضوعية للمصادر القديمة التي حملت إلينا أخباراً متناثرة عن الصابئة.

5- ترميم النص وترميم الجماعة:

عرضنا جانباً من ذخيرة المعلومات، التي أمكن الوصول إليها وترميمها في المظانّ الجغرافية والفقهية، وانتهت إلى أن الصابئية دين يحيى أو إدريس

(1) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ص9.
(2) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 2: 108.
(3) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ص1815.
(4) المواعظ والاعتبار، ص154.

(تختلف طوائف الصابئة في الأنبياء من آدم إلى يحيى)، وهي أولى الديانات، وتقول بتوحيد الله، والطهارة، والصلاة، والصوم، وغير ذلك من العبادات، وذلك يتعارض مع شتات المعلومات التي نثرها العمري الذي يزعجه التجسيم والتشبيه. وتذهب الثقافة المتعالمة إلى أنّ غالبية المسلمين لا يقولون بوجود وسيط بين الإنسان والله، فالعلاقة مباشرة، وشفافة، وتجريدية، وسندها الإيمان الصادق، وكلّ محاولة للعثور على وسيط تعني (بمعنى من المعاني) الهروب من الارتباط المباشر بالخالق، والانشغال بسواه، فالله حالة أثيرية متعالية على التجسيد، وتشخيصها يدفع إلى الشرك، وبما أنّ الصابئة يجعلون لله هيكلاً (علماً بأنّ للمسلمين هيكلاً لله هو الكعبة، وكذلك الأمر في سائر الأديان)، فينبغي إدراجهم في خانة المشركين.

هذا أوّل ما نلاحظه في نص العمري، وأول ما نواجهه؛ إذ يبلبلنا الخبر، فهم يبنون هياكل لأشياء مختلفة في المكانة والقداسة، فهياكل الله والعقل الصورة والنفس جاءت مستديرات الأشكال. أمّا هياكل الكواكب والنيّرَين، فجاءت على أشكال مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع. فكرة الدائرة وفكرة الأشكال الأخرى المختلفة عنها مهمّة، فالدائرة تضعنا في مسار لانهائي، فيما الأشكال الأخرى تحجزنا في نطاق حركة محدودة ومنتهية، بعبارة أخرى إنّ الله وتجلّياته المترشّحة عنه تقودنا إلى الحركة المطلقة؛ أي إلى التجريد التامّ. أمّا الكواكب فتنتهي بنا إلى طريق مغلق. فإذا ما أخذنا بهياكل الله وتجلياته، وقد أخذت شكلاً مستديراً، فهذا سينتهي بنا إلى ما يقرّه الإسلام حيث الدوران حول الكعبة (المكعبة)، ولكن العمري لا يريد ذلك، فيدفع بنا إلى الأشكال المغلقة، ويربطها بالكواكب التي يراها موضوع عبادة الصابئة. وهم لا يقدسونها إنما يجلونها اعتقاداً منهم بأنّها مساكن الملائكة، وقد حذرت الصابئية من عبادة الكواكب. جاء في (**الكنزا ربّا**) ما نصه: «لا تسبّحوا للشمس والقمر». وللكواكب والنجوم والأفلاك مكانة كبرى في الأديان السماوية، وتُقسم كثير من الديانات بالكواكب، وهذا

ليس دليل عبادة، إنما دليل توقير، يتصل بالتصور «الكوسمولوجي» للكون. وللمؤمنين بكل ديانة طقوس في التعبير عن ديانتهم.

أدرج العمري، وسواه من الجغرافيين، قضية «المخاريق» في سياق الذم والانتقاص، وهو يعلم أن عامّة المؤمنين في كل العقائد تقريباً يريدون تجسيداً يقرب إليهم فكرة الله، ويكتفي خاصتهم بالتجريد، كما فعل الصابئة في زمن إبراهيم بين قائلين بالتجسيم وقائلين وبالتنزيه، ففكرة الله رفيعة لمن يدركها عقليّاً، وليس من اللائق تجسيدها، ولهذا يلجأ سدنة الصابئة إلى دغدغة العامّة بأصوات بشرية تمر عبر «مخاريق» يتوهمها العامّة أنها صوت الله، فيخيل لمن يصغي أن الآلهة هي التي تتكلم، وبما أن العامّة يرَونها مجسِّدة لحقيقية المعاني المعبرة عنها، فيتوهمون أن الله أو سائر القوى الأخرى، هي التي تخاطبهم، فينغمر العامّة في مزيد من العبادة. وهذا عند العمري أسلوب شنيع في الشرك والخداع.

ينبغي الآن معرفة ما يحتويه مخزن «الكتب الأولى، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء لما كان ويكون»؛ إذ أهمل العمري ذكرها لأنّه انشغل بالقدح. هذه الكتب، طبقاً للصابئة، هي الكتب الأولى، كنوز الله، ففيها تاريخ الدنيا، وكيفية تكوينها، وفيها علوم السماء من فلك وتنجيم، وقد طُمرت كلها في بئر تبتلع من ينكبّ عليها، فيندقّ رأسه هاوياً في قعرها؛ لأنّها تتضمن علوماً سرّية يضَنّ بها على غير أهلها، ومن يفكّ شفراتها له أن يبلغ «خزائن رغائب هذا العالم»، وعليه «لا يصل إلى الدخول إليها، والاقتباس ممّا فيها إلا من وازت قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا». إنّها معرفة محظورة، جرى التكتم عليها، وحجبها عن غير أهلها، والصابئية ليست عقيدة تبشير، وهي تكتفي بأتباعها الذين تناقصوا عبر العصور، وليس من أهدافها الدعوة والانتشار، وطقوسها سرّية، وغامضة على غير أهلها.

تحدّث العمري باسم الجماعة الإسلامية عن عقيدة مجهولة بالنسبة إليه، فلفّها بالمخاريق المحشوّة، وطمرها في قعر بئر في أقصى شرق الصين. ومن

يتجرأ على كشف مستور تلك الكتب فسيدقّ عنقه في القعر العميق للبئر المسبعة. وقبل أن يجازف عليه أن يقرأ التحذير المكتوب بقلم السند هند (أو المسند). وعلينا تصور السبب الذي يدعو فضوليّاً لأن يرتحل إلى الصين بحثاً عن كتب مكتوبة بلغة الهند، وقد طُمِرَت في بئر، وهو يعرف أنّه سيتهور على رأسه إن انكبّ في محاولته للنزول إليها.

أراد العمري تخريب عقيدة فعرضها بتركيب خبر مهلهل، قصد فيه أن يمرر موقفاً من الآخر؛ إذ لا سبيل؛ بل لا أهمية، لمعرفة عقيدة وسيلتها المخاريق، وهدفها التجسيم، وغايتها الإشراك بالله، وكتبها مجهولة؛ بل مدفونة في بئر تتعالى منه نذر الموت في أقصى الأرض. اختزل هذا الضرب من التعريف الصابئةَ إلى ضالين، كأنّ القرآن لم يُشِر إليهم في آيات ثلاث، وكأنهم لم يكونوا أهل طهارة يتعمّدون بالماء الحيّ، ويعدونه ركناً حيويّاً في تطهرهم ليكونوا مستعدين أمام الله، وكأنهم ليسوا من أوائل الموحدين. كل هذا يسكت عنه خبر العمري، وبه يستبدل معلومات مفككة وغير منسجمة توافق المرويّات التي خصّت بها الملل الأخرى. ومهما اعترضتنا من عوائق تسعى إلى طمس الفكرة الأصلية المحتدمة تحت نص العمري، فلا تُضِل العين البصيرة تدفق الحقائق من ثقوب النص.

كان المسعودي قد تعرّض لموضوع الصابئة قبل العمري بقرون عدة، وبتفصيل أشمل «وقد ذكر جماعة (ممن له تأمل بشأن أمور هذا العالم، والبحث عن أخباره) أن بأقصى بلاد الصين هيكلاً مدوراً له سبعة أبواب، في داخله قبة مسبّعة عظيمة الشأن عالية السمك، في أعالي القبة شبه الجوهرة يزيد على رأس العجل تضيء منه جميع أقطار ذلك الهيكل، وأن جماعة من الملوك حاولوا أخذ تلك الجوهرة فلم يَدْنُ أحدٌ منها على مقدار عشرة أذرع إلا خَرَّ ميتاً، وإن حاول أحد منهم أخذ هذه الجوهرة بشيء من الآلات الطوال كالرماح وغيرها، وانتهت إلى هذا المقدار من الذَّرْع انعكست، وعطلت، وإن رميت بشيء كان كذلك، فليس شيء من الحيل يؤدي إلى

تناولها بوجه ولا بسبب، وإن تعرض لشيء من هَدْم هذا الهيكل مات مَنْ يروم ذلك. وهذا عند جماعة من أهل الخبرة لقوة دافعة منفردة قد عملت من أنواع الأحجار المغناطيسية.

وفي هذا الهيكل بئر مسبعة الرأس متى أكَبَّ الإنسان على رأس البئر إكباباً متمكناً تهوّر في البئر، فصار في أسفلها على أم رأسه، وعلى رأس هذه البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم، أراه بقلم المسند «هذه بئر تؤدي إلى مخزن الكتب، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء، وما كان فيما مضى من الدهر، وما يكون فيما يأتي منه، وتؤدي هذه البئر أيضاً إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يعمل إلى الوصول إليها والاقتباس منها إلا من وازت قدرته قدرتنا، واتصل علمه بعلمنا، وصارت حكمته كحكمتنا، فمن قدر على الوصول إلى هذا المخزن، فليعلم أنّه قد وازانا، ومن عجز عن الوصول إلى ما وصفنا، فليعلم أنا أشدّ منه بأساً، وأقوى حكمة، وأكثر علماً، وأثقب راية، وأتم عناية». والأرض التي عليها هذا الهيكل والقبة، وفيها البئر أرض حجرية صلبة عالية من الأرض كالجبل الشامخ لا تُرَام قلعته، ولا يتأتى نقب ما تحته، فإذا أدرك البصر ذلك الهيكل والقبة والبئر وقع للرائي عند رؤيته ذلك جَزَع وحزن واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه أو هدمه»[1].

يمتنع الهيكل الصابئي عن الطمس، ويمتنع عن الاكتشاف، فهو يربض في سامق من الأرض، في أقصى شرق العالم، بسبعة أبواب، وعليه منارة تعلوها جوهرة مشعة تنير جوانبه، تمتنع عن أن تسرق، مهما احتيل لذلك. وكل من رام تخريب الهيكل مات وهلك، وهنالك بئر عميقة تفضي فتحتها إلى مخزن الكتب الأولى، كتب آدم، وإدريس، ويحيى. ولا سبيل للهبوط إليها؛ إذ يندقّ رأس كلّ من يحاول ذلك، والتحذير الذي وضع على فوهتها

(1) مروج الذهب، ص267.

كفيل بمنع أية محاولة، وهنالك لا توجد كتب الحقائق الأولى فحسب إنما «خزائن رغائب العالم». ولبلوغ ذلك المقام المهيب ينبغي الصعود إلى أعلى والهبوط إلى أسفل في حركة متعارضة، فالهيكل على قمة جبل لا ترام قلعته، وكل من يراه يخالجه أغرب شعور «جَزَع، وحزن، واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه أو هدمه».

في معظم ما رُوِيَ عن الجماعات المغايرة في دار الإسلام، وفي خارجها، لا نعثر على نصوص متماسكة اختصّت بها، واقتصرت عليها، وأفاضت في تمثيلها، إنما هي أخبار متناثرة في بطون المظانّ القديمة، ومنها ما أدرج في سرود الارتحال. وقع تمزيق للموضوع، ولتمثيلاته السرديّة، واتُّفِق على مبدأ الانتقاص على خلفية سجال دار حول مواقع الملل والنِّحَل الأخرى من منظورات فقهية وتاريخية. والحال هذه، تكشف فكرة الملل والنحَل بذاتها منظوراً يبعد عنها أمر التماسك الذي اقتصر على الجماعة الإسلامية. وقد رسم صورتها خصوم عقائديون صدروا في مواقفهم عن مرجعيّات معيارية ثابتة رسخها الرحّالة بصور مجتزأة انتقيت لتسوّغ مواقف أولئك الخصوم، فلا يلوح منها إلا التفرق، والتشتت، فتلك الجماعات لا تعتصم بشيء، ولا تترابط بعُرا فيما بينها.

يُقصد بمفهوم الملل والنحَل شرائع وعقائد شاعت بين أمم لم تطوّر تماسكاً بنيويّاً يصونها، وكثير منها انتحل لنفسه ما كان لسواه، وعُدّ كلُّ ذلك انتقاصاً في تأهيلها. ولكنّ القراءة الاستنطاقية لن تتعثّر بمثل هذه الصعاب، فعملية إعادة تشكيل الصور اعتماداً على الشذرات، والقطع السرديّة المتناثرة، تتخطّى ذلك؛ إذ يمكن لها أن تركّب سياقاً أشمل تُلمُّ أطرافه من شتات المرويّات والمدوّنات، وهو سياق يعيد تحديد موقع تلك الجماعات باعتبارها الكابح الذي يمثله الآخر فيما يريد التمثيل السرديّ إقراره من تمزيق مقصود[1].

(1) استقيت النصوص الأصلية لمادة هذا الفصل من مكتبة الورّاق الإلكترونية.

كشّاف المصادر والمراجع

1- المصادر:

- ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد (779هـ=1377م):
  - رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، المغرب، 1997م.
  - رحلة ابن بطوطة، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت.
- ابن تيمية، أحمد تقي الدين أبو العباس (728هـ=1327م)، جامع الرسائل، (موقع الوراق).
- ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد الكناني (614هـ=1217م)، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت.
- ابن حزم، أبو محمد علي (456=1064م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل (موقع الوراق).
- ابن حوقل، أبو القاسم محمد (توفي بعد 367هـ=بعد 977م)، صورة الأرض، دار صادر، بيروت، 1939م.
- ابن خرداذبه، أبو القاسم عبد الله (توفي بين 280 و300هـ=نحو 892-913م)، المسالك والممالك، بعناية م. ج. دي خويه، بريل، ليدن، 1889م.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (808هـ=1406م)، مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلى للمطبوعات. بيروت.

- ابن دحية، أبو الخطاب عمر بن الحسن (633هـ=1235م)، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الإبياري، القاهرة، 1954م.
- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر (توفي نحو300هـ=نحو 912م)، كتاب الأعلاق النفيسة، بريل، ليدن، 1893م.
- ابن سعيد المغربي، علي بن موسى الأندلسي (685هـ=1286م)، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت.
- ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس (685هـ=1286م)، تاريخ مختصر الدول، تحقيق أنطوان صالحاني، بيروت، 1958م.
- ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (1089هـ=1678م)، شذرات الذهب، (موقع الوراق).
- ابن فضلان، أحمد بن العباس بن راشد بن حمّاد (ق 4هـ=ق 10م)، رسالة ابن فضلان، جمع وتقديم حيدر محمد غيبة، بيروت، 1994م.
- ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أحمد (749هـ=1348م)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، القاهرة.
- ابن الفوطي، عبد الرزاق بن أحمد (723هـ=1323م)، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، (موقع الوراق).
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد (851هـ=1447م)، طبقات الشافعية، (موقع الوراق).
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين (751هـ=1350م):
  - أحكام أهل الذمة، (موقع الوراق).
  - هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، (موقع الوراق).
- ابن النديم، أبو الفرج محمد (380هـ=990م)، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971م.
- ابن الوردي، أبو حفص عمر بن مظفر (749هـ=1348م)، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة.

- أبو حامد الغرناطي، محمد بن عبد الرحيم الأندلسي (565هـ=1170م)، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت- المغرب.
- أبو حكيمة، راشد بن إسحاق (240هـ=853م)، ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، ألمانيا، كولونيا، 1997م.
- أبو دلف، مسعر بن مهلهل (390هـ=1001م)، الرسالة الثانية، تحقيق بولغاكوف وخالدوف، ترجمة محمد موسى، بيروت.
- أبو الفداء، إسماعيل بن علي (732هـ=1331م)، تقويم البلدان، اعتنى به رينود وديسلان، باريس، 1840م.
- الإدريسي، محمد بن محمد الصقلّي، (560هـ=1165م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، 1989م.
- أسامة بن منقذ، أبو المظفر محبّ الدين (584هـ=1188م)، الاعتبار، تحقيق عبد الكريم الأشتر، دمشق، 1980م.
- الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم الكرخي (346هـ=957م)، المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1937م.
- الأصفهاني، أبو الفرج (356هـ=967م)، الأغاني، (موقع الورّاق).
- البكري، أبو عبيد عبد الله (487هـ=1094م)، المسالك والممالك، تحقيق فان ليوفن، أندري فيري، تونس، 1992م.
- البلاذري، أبو جعفر أحمد بن يحيى (279هـ=892م)، فتوح البلدان، القاهرة، 1959م.
- البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل (322هـ=932م)، المسالك والممالك، بريل، ليدن، 1937م (ملحق بكتاب الإصطخري).
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (440هـ=1048م)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد، 1958م.

- التنوخي، أبو المحسّن (348هـ=959)، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (موقع الوراق).
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك (449هـ=1038م)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، (موقع الوراق).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ=869م)، رسائل الجاحظ، (موقع الوراق).
- الحموي، ياقوت، أبو عبد الله شهاب الدين (626هـ=1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت.
- الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم (900هـ=1495م)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1980م.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (282هـ=895م)، الأخبار الطوال، بغداد، 1970م.
- الدمشقي (شيخ الربوة)، محمد بن أبي طالب الأنصاري (727هـ=1327م)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مكتبة المثنى، بغداد.
- الرام هرمزي، بزرك بن شهريار (توفي بعد 340هـ=بعد 950م)، كتاب عجائب الهند، تحقيق فان دي ليث، بريل، ليدن، 1883-1886م.
- رضا، الإمام محمد رشيد (1354هـ=1935م)، رحلات الإمام محمد رشيد رضا، تحقيق يوسف إيبش، بيروت، 1971م.
- السيرافي، أبو زيد (القرن 4 الهجري=العاشر الميلادي)، رحلة السيرافي، تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبي، 1999م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911هـ=1505م)، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، (موقع الوراق).
- الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم (548هـ=1153م)، الملل والنحل، القاهرة، 1968م.

- قدامة بن جعفر، أبو الفرج (337هـ=949م)، نبذ من كتاب الخراج، وصنعة الكتابة (ملحق بكتاب ابن خرداذبه).
- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود الأنصاري (682هـ=1283م):
  - آثار البلاد وأخبار البلاد، بيروت، 1969م.
  - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بيروت، 1981م.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (821هـ=1418م)، صبح الأعشى، (موقع الوراق).
- القنوجي، صدّيق بن حسن (1307هـ=1890م)، أبجد العلوم، (موقع الوراق).
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (421هـ=1030م)، الأزمنة والأمكنة، (موقع الوراق).
- المسعودي، علي بن الحسين بن علي (346هـ=957م):
  - أخبار الزمان، بيروت، 1978م.
  - التنبيه والإشراف، بيروت، 1968م.
  - مروج الذهب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1964م.
- المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله (نحو 380هـ=990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن.
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (845هـ=1442م)، المواعظ والاعتبار، (موقع الوراق).
- المناوي، محمد عبد الرؤوف (1031هـ=1622م)، التوقيف على مهمات التعاريف، (موقع الوراق).
- الهمداني، أبو محمد الحسن بن يعقوب (334هـ=945م)، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن الأكوع، صنعاء، 1990م.
- الوزّان، الحسن بن محمد الفاسي (956هـ=1548م)، وصف إفريقية، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، الرباط، 1980م.

- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر (بعد 292هـ=بعد 905م):
  - كتاب البلدان، بريل، ليدن.
  - تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت.

2- المراجع:

- إبراهيم، عبد الله:
  - الثقافة العربية المرجعيّات المستعارة، بيروت، 1999م.
  - المركزية الغربية، بيروت، 1997م.
- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، 1979م.
- أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، لندن، 1997م.
- أفاية، محمد نور الدين، الغرب والمتخيّل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.
- بارتولد، فاسيلي، تركستان، ترجمة صلاح الدين هاشم، الكويت، 1981م.
- بلاشير، ريجيس، أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق، 1985م.
- بولو، ماركو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة، 1995م.
- بيرك، جاك، حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، ع 154.
- تودوروف، تزفتيان، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى، دمشق، 1998م.
- خدوري، مجيد، القانون الإسلامي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1975م.
- خصباك، شاكر، في الجغرافية العربية، دار الحداثة، بيروت، 1988م.

- خصباك، شاكر، وآخرون، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، 1995م.
- شاخت وبوزوت، تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، الكويت، 1978م.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1973-1974م.
- العظمة، عزيز، العرب والبرابرة، لندن، 1991م.
- علوي، س. م. ضياء الدين، الجغرافيا العربية، تعريب عبد الله الغنيم وطه جاد، جامعة الكويت، 1980م.
- الفندي، محمد ثابت (مترجم) وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة.
- كراتشكوفسكي، أغناطيوس، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة.
- كيليطو، عبد الفتاح، لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، 1995م.
- لومبار، موريس، الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي، المغرب، 1990م.
- لويس، برنارد، اكتشاف المسلمين لأوربا، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، القاهرة، 1996م.
- معلوف، أمين، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، 1999م.
- ميكيل، أندريه:
  - الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبد العزيز، بيروت، 1981م.
  - جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، دمشق، 1985م.

- هيغل، فريدريك، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1986م.



الفهرس

❋ ❋ ❋

استخدم القدماء مصطلح «دار الإسلام» باعتباره نقيضاً لـ «دار الحرب». واستعمال مصطلح «العالم الإسلامي» الآن يوجب بحثاً عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطاً بالحذر في عالم تداخلت مصالحه وعلاقاته وأفكاره وشعوبه، وتخلّص جزء كبير منه من سجالات القرون الوسطى التي قام نموذجها الفكري على الثنائيات الضدية: الإيمان والكفر.

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان يُنظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهمّ تأكيد خاصية الوحدة المتنوعة بشرياً وثقافياً فيها، ويحسن تجنب استخدام المصطلح للتعبير عن رغبة كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحدّيات دنيوية أكثر ممّا هي دينية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات، التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعاداً خصبة في كلّ مكان وصل إليه.

من الصحيح أنّ الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالماً دنيوياً واسعاً يشترك في تصوّرات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر ممّا يمتثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة.

عبد الله إبراهيم: كاتب ومفكّر عراقي متخصّص في النقد الأدبي

ISBN 978-614-8030-74-1



